DATE LABEL

Call No..........

Date............................

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

صرف . نحو . منطق

عبدالحکیم

ع
صلح ۲۹۲
ع ۳۲ ح

قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبافضال الخبير العظيم

الحاشية لمولانا عبد الحكيم

على

الخيالي سنه ١٣٠٨ الهجري

فى المطبع الموفور المعزى الى منشى نولكشور ما برح بالسرور

اطلاع اس مطبع مین ہر علم و فن کی کتب موجود ہین شائقین کو فہرست مطول سے جو علیحدہ موجود ہی اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہی معلوم ہو سکتا ہی کہ قیمت اس سال مین نہایت ارزان مقرر ہوئی ہی ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و فقہ وغیرہ جو اس کتاب سے تعلق رکھتے ہین ذیل مین درج کرتے ہین

(عربی)

علم صرف

میزان الصرف و منشعب۔ نظم و نثر مع دائرہ ابواب۔

مجموعہ میزان الصرف۔ نو رسالہ تصحیح مولوی الٰہی بخش مطبوعۂ نظامی۔

شرح میزان الصرف۔ از مولوی وارث علی

پنج گنج و زبدہ محشی۔ معروف درسی کتاب۔

صرف میر مع تکملہ۔ مؤلفہ سید شریف درسی محشی

دستور المبتدی۔ مولانا صفی بن نصیر درسی محشی

جامع تعلیلات۔ اسم باسمی مع صرف صغیر و کبیر

شرح سلاۃ الصرف۔ از ملا ابو الجلال عباسی۔

فصول اکبری محشی۔ مع رسالہ خواص ابواب و رسالہ لامیہ۔

زنجانی محشی۔ معروف درسی۔

ایضاً۔ مع حل و حواشی جدیدہ مطبوعۂ نظامی۔

مراح الارواح۔ معروف درسی۔

شافیہ۔ علامہ ابن الحاجب کامل محشی معروف متداول

علم نحو

مجموعۂ نحو میر محشی۔ یعنی نحو میر مع شش رسالہ۔

ضریری محشی۔ از امام ابو الحسن الضریر۔

شرح مایۂ عامل محشی۔ معروف درسی۔

ہدایۃ النحو محشی۔ درسی مع رسالۂ اضافت از مولوی عبد اللہ بلگرامی جلی قلم و اصح۔

ایضاً۔ حسب مراتب بالا متوسط قلم۔

کافیہ محشی۔ و اصح قلم خط نستعلیق مع رسائل مؤنث سماعیہ۔

ایضاً۔ متوسط قلم۔

تسہیل الکافیہ۔ عربی از مولوی عبد الحق خیرآبادی۔

شرح ملا جامی محشی۔ درسی جلی قلم۔

ایضاً۔ متوسط قلم محشی۔

مجموعہ حاشیہ جمال و عبد الرحمن۔ بر شرح ملا جامی متداول مطبوعۂ علوی۔

حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ عبد الحکیم بر شرح جامی۔

رضی شرح کافیہ۔ بحاشیہ سید شریف معروف متداول صحیح۔

فقط حاشیہ جمال محشی۔ متذکرہ بالا۔

اصل اصول نحو۔ از مولوی محمد حسن خان بہادر۔

علم منطق

شرح سلم ملا حسن محشی۔ مع رسالہ تحقیق جعل وغیرہ سہ ضروریہ داخل درس مطبوعہ نظامی۔

قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبافضاله الخبير العظيم

الحاشية لمولانا عبد الحكيم

على

الخيالي سنه ١٣٠٨ الهجري

في المطبع الموفور المعزى الى منشي نول كشور ما برح بالسرور

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار + وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار + نحمدك حمدا نضرت في رياض القدس
زهراته + وانتشرت في محافل الانس نفحاته ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام + واولي ما لا يحيط به الاوهام
وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم
الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ونتخب قد اشتهر به الفحول وتداولته ايدي
القبول فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف
معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروي الغليل
ويشفي العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل خاطب ومخدراته محتجبة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة من
عنفوان الشباب في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده واستنت شوارده
وحققت مقاصده وهذبت مصادره وموارده آخذا بضبع القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى
موافقا للمأمول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم اتحفته بخزانة من تقلد بايادي كوامل الاحسان وازال
بكرمه الفتنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقي
في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك
مؤسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم حرز
للسباع في البوادي والوهاد مرجومين بقذف النبال والرماح الذوابل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل

مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الآله المحازي ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ولقد تأسى بهدايته في جميع الاحوال حتى نودي من وراء سرادقات الجلال ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوربت فهو الملك الولي القائم على القلب المحمدي والاوحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجا الى جنابه فقد فاز شرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لا زال عتبته الملتزم الاكابرة وسدته مسلم شقاوة الجبابرة اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستاهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة لا استاهل لان يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى اللغوي العام ذهاباً الى انحصاره في ذاته لا ذاتيه المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة واعتبر ورود احد المترادفين ورود الآخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعاه هو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن * والسيد * من ساد قومه يسوده سيادة مهتر شدن فيعل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس لجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح * وآل محمد * قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقي كذا في الشفاء * والصحب * جمع الصاحب كركب وراكب من صحبه يصحبه صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويار كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون راؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم او التعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سننه وآدابه واخلاقه * فدونك * جواب اما باعتبار الاخبار او الاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك * والنبراس * بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني

مرفوع على الابتداء + ايها الساري + من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء
وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء
الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية
على تشبيه الهيئة بالهيئة + كتاب + خبر مبتدا محذوف اي هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه اسنى المكامن + جمع
مكمن من مكن يكمن اذا اختفى ووضعه بالخفية للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء + والادان + الحين والجمع اونة كزمان
وازمنة + والدعة + السكينة + والجادة + بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق + والايجاز + كوتاه كردن سخن + والتعمية + تعميت
معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمي الامر اذا التبس + والالغاز + من العرفي كلامه اذا عمي
مراده والاسم اللغز والجمع الغاز + وحميت + على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشي يحوم حوما وحومانا اي دار وما
مصدرية ورميت + من رام يرودم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها
على ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين يا رمت
يصح الغالطة جرفا جرفا من سقم اللفظ والمعنى + وفي التحفة + اشارة الى ان في خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها
وتوالبعها وفي بعض النسخ اتحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء في
الصحاح اتحفت ما اتحفت به الرجل من البر + والعلى + الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت + والمثل +
بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب + يطلق
الوزير لانه يصاحب السلطان + الدستور + بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى
ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه + تطوى + على صيغة المجهول من الطي بمعنى در نورديدن
من حد ضرب + الفج + بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين + العميق + دو العمق وهو القعر البعيد
والفج الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق + يستقبله + من الاستقبال پيشوا
شدن + الآمال + جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه
يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الآمال + السحيق + البعيد + باهت + من المباهات وهي المفاخرة + والتيجان
جمع التاج + والعمامة + الراس والجمع هام + والحلل + جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل
باشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة
قد استقر في مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى خيارته جميع وجوه الوزارة والامارة + ولي +

فعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولي بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به + الآيادي جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياعة بهيئة من اخذ بيد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدي العلماء والعلوم + استعارة تمثيلية + الالوية + جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها + والرسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام + حائز + بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة + والمآثر + جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها توثر اي تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها + والمفاخر + جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا وامّا الاول والاخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطة بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك + النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان الدلالة تراه ممنون والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل والوهم مفعوله وما في ماخيل نافية والخيل والخيلة پنداشتن وطيف الخيال المجيئ بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتي كه بخواب بينند والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناطورة مبالغة في المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء ينظرون اليه دائما متحيرين لمايامره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق + طرا + بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء ليست بزائدة كما في قوله صلى الخ

تعالى عليه وسلم كفى المرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والبارع في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا
المحذوف اعني هو او للسببية + وفي الاوج + حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن + بدر + خبر المبتدا المحذوف
اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج + والزاخر + بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة
من زخر الوادي اذا اشتد جداوه ارتفع + والنوال + العطاء والبارع كما عرفت في بكماله + في كل علم + متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم
اى تعمق وتوسع + وفي فن + متعلق بخيال اى بانائه + وعالم + بفتح اللام اى من له العلم بكل العالم + سحبان + اسم رجل
من بني وائل كان امينا بليغا يضرب به المثل في البيان + عى + على وزن فعل من العجائب من العى على خلاف البيان
وقد عى في منطقه وعى ايضا فهو عيى على وزن فعل وعى على وزن فعل + ومعن + بفتح الميم وسكون العين المهملة
معن ابن زائد الشيباني كان اجود العرب + والبليغ + من البلوغ وهو الوصول من حد نصر + والبخل + ضد الجود
والافضال + الاحسان والتدبر في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته + الثاقب المضئ ترك مفعول + يبذل
قصدا الى التعميم + لبس + بمسك لفظه مؤكدة و لذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل
وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه + التزاحم + انبوهي كردن + الوجنات + جمع
وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين + وتبرقع + اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفي جعل افعاله
مطلقا برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة + فشا + ماض من الفشو پراگنده شدن من حد نصر وترك
المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية
وعلى الثاني حقيقة والمقصود وعادة باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى + مدين قرية شعيب عليه السلام +
والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والانة الجماعة
وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون + فان رفعه + عطف على الحفنة +
والسماك + كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرمح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب
الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبروج والشرف من لطافة ملازم الشعري + والله ولى الاعانة وكفى به كيلا +
جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورد ون وفقا لما يوهم ما سبق من التجائه في حصول الامل
الى قبول الممدوح كتابه رب يسر ما تخير قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه نحر الشئ
علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف ومما يقال انه لفظ يوناني
فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ بجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث
يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره
فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة آه اي جزاءه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها
للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير بالقدر كذا في الصحاح
قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متبركا
اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء
بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذا افاده الشراح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب آه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية
مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة فاتى الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على
ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح
بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر آه ولا اخفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله
بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش في التلويح وان ليس
الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما فاتى المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه
لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوي
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد
فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على
ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان
لم ينعقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني
تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب
وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما ينعقد

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال مدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالاً فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو ابتر وفي رواية بالحمد وهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وممتثلاً مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبسان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب

قوله وما يتوهم من تعارضهما آه ووجه التعارض ان البداءة والابتداء بمعناه التقديم ومعنى بداءة الكتاب بهذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فهو مدفوع

قوله اما بحمل الابتداء على العرفي آه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سوره بلغ من بعض قوله ذلك ان تجعل الباء آه * يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي وذا لبناء
في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد لله والبسملة جزء من المبتدا اذ لا يجوز الا استعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التادب
في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبيس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء
مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ
بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ بها
فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بها
الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرها وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ
فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع
في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما ياتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم ان الاستعانة
بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى
الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بها لعدم
تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها قوله او للملابسة آه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء
محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع
اي لو بدأ وذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بها يكون اجزم واقطع قوله
ولا يخفى ان الملابسة آه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بها حين الابتداء محال لان التلبس بها لا يتصور
الا بذكرها وذكرها معا محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا
بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبيل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان

یجعل الحمد جزءاً من الکتاب ویذکر التسمیة قبل الحمد بلا فصل بلا توسط زمان بینهما فیکون آن الابتداء آن تلبس المبتدی
بهما اما التلبس بالتحمید فظاهر لان ان الابتداء بعینه آن التلبس بالتحمید لان ابتداء الامر بعینه ابتداء التحمید لکونه جزءاً
منه واما بالتسمیة فلکونها مذکورا قبله بلا توسط زمان ولم یرد المحشی بقوله فیکون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء
آن المصاحبة والمقارنة بهما حتی یرد علیه ان کل واحد من التسمیة والتحمید زمانی لا یمکن اجتماعهما فی زمان واحد فالتلبس
باحدهما قبل التلبس بالآخر فکیف یتصور تقارنهما ومصاحبتهما فی آن واحد قال المحشی المدقق وفیه ان کون الملابسة
التی هی معنی الباء بمعنی الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحدیثین علی تقدیر الملابسة ملابسة المبتدی
او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذکر الشیخ المحقق جلال الدین السیوطی فی شرحه للالفیة قال اصحابنا باء الملابسة
نوعان احدهما الباء التی لا یصل الفعل الی مفعوله الا بها نحو مررت بزید لما التصق المرور بمکان یقرب منه زید جعل کانه
ملتصق بزید والآخر الباء التی یدخل علی المفعول المتصف بفعله اذا کانت تفید مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسکت
بزید الاصل امسکت زیدا فادخلت الباء لیعلم ان امساکک ایاه کان بمباشرة منک بخلاف نحو امسکت زیدا بدون الباء
فانه یطلق علی المنع من التصرف بوجه من غیر مباشرة انتهی فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنی الاتصال بلا فصل کما فی مررت
بزید وبمعنی المقارنة والمباشرة بمدخوله کما فی امسکت بزید فاندفع البحث الاول وایضا اندفع ما اورده بعض الفضلاء ان
باء الملابسة تستدعی صدور الفعل عن فاعل الفعل الذی هی فی حیزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البین المکشوف
ان ذلک یابی عن وقوع الابتداء بالمجرور علی وجه الجزئیة فان الجزئیة من المبتدأ غیر مناف کما علمت فی امسکت
بزید من ان المجرور فیه عین الممسوک والجزئیة من الابتداء غیر لازم واما ما ذکره بقوله مع ان الظاهر الخ فاقول قد علمت
ان المراد تلبس المبتدی لا تلبس الابتداء مع ان المبتدی والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما فکانا
ملابسین بهما واعلم ان ما ذکره المحشی انما هو علی تقدیر ان ایراد الملابسة الحقیقیة اما اذا حمل علی الملابسة بمعنی
التبرک بهما کما هو المقصود فلا حاجة الی جعل احدهما جزءاً کما لا یخفی ثم اعلم ان وجه الملابسة انما یجری فیما اذا کان المبتدأ
مما یمکن ان یکون احدهما جزءاً منه ولا یجری فی نحو الذبح والاکل وما قیل ان التلبس علی وجه الجزئیة یفوت ما هو المقصود
من حمل الباء علی الملابسة اعنی التلبس باسم الله تعالی فی تمام التصنیف فقیه ان المحشی لم یعین جزئیة التسمیة
بل یجب الحمد لا یجعل جزءاً لئلا یفوت التعقیب المجمع علیه علی ان استلزام الجزئیة للفوت المذکور محل تردد اذ لیس
التلبس بهما الا التبرک والتیمن بهما ولا مدخل فی هذا للجزئیة والخروج قال المحشی المدقق یعنی کون الابتداء ملابساً بهما ان
الابتداء واقع حال کون المبتدی بحیث کان قد وقع منه الملابسة وان کان احدهما قبل الابتداء لاتصاله به انتهی

ولا یخفی ان قوله یعم وقوع الابتداء بالشیء آه یابی عن هذا التوجیه فانه یدل علی ان الاتصال قسم من الملابسة ویمکن
ان یوجه کلام المحشی ویکون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء ان التلبس بها ان زمان
الابتداء زمان التلبس بها لان آن الابتداء الذی هو بعینه آن التلبس بالتحمید ملاصق للآن الذی هو آن التلبس
بالحرف الاخیر من التسمیة فیکون الزمان الذی فیه الابتداء وهو الزمان المرکب من ذینک الآنین هو بعینه زمان
التلبس بها کما لا یخفی لکن قوله یابی عن هذا التوجیه ایضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد یعنی ان الباء فی قوله بجلال
ذاته آلة لایصال معنی التوحد الیه والجار والمجرور ظرف لغو سواء کان الباء للظرفیة فیه کما یشعر به عبارة المحشی او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشیء اذا ربطته بآخره وهذا هو الظاهر لانه لا یحتاج الی التکلف الذی یحتاج الیه حین الملابسة لان معنی
التوحد المتعدی بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها یقال توحد برایه ای استقل وتفرد به فمعنی التوحد بجلال الذات
المنفرد بجلال الذات بمعنی عدم شرکة الغیر فیه واستقلاله به من غیر ملاحظة الثبوت بدون صنع او الکمال وان
امکن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال کما نقل عنه ولا یقصد فیه معنی الکمال ولا عدم دخول الغیر فی ثبوت الوحدة
بالذات بل مجرد الاستقلال وان امکن اعتبارهما ههنا قوله او الذات الجلیلة علی نهج آه ای یکون اضافة الجلال
الی الذات اضافة الصفة الی الموصوف کما فی حصول الصورة نقل عنه فعلی هذا فیه رد علی قدماء المعتزلة حیث
قالوا ان ذات الواجب وذوات الممکنات متشارکة فی تمام الماهیة انتهی قال بعض الفضلاء هذا الرد انما یتم
لو کان المراد بالذات فی قوله او الذات الجلیلة الماهیة الکلیة اما لو کان المراد ما یقابل الصفة اعنی الماهیة
الشخصیة القائمة بذاتها فلا اقول لا معنی حینئذ لوصفه تعالی بالتوحد فیه اذ کل احد منفرد بذاته الشخصیة فتعین
ان یکون المراد الماهیة الکلیة ویتم الرد قوله ویحتمل ان یکون للملابسة ای یکون للملابسة فاعل الفعل بمدخول
الباء حال قیامه به لا لایصاله الیه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمیر المتوحد فحینئذ معنی التوحد بجلال الذات
المتصف بالوحدة حال کونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذکرنا لک من ان معنی الصلة ایصال الفعل الی مدخول
الباء ومعنی الملابسة تلبس فاعله به وانه علی الاول ظرف لغو وعلی الثانی ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بین التوجیهین
واندفع ما قال الفاضل المحشی من ان بقی ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ینبغی ان یکون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم تجعل فلا یحسن جعلها للملابسة قسیما لکونها صلة وانما قلنا ینبغی ان یکون للملابسة لان الباء لها معان مذکورة
فی علم النحو والمناسب ههنا هو معنی الالصاق ومعنی الظرفیة وظاهر ان معنی الملابسة من قبیل الالصاق حتی لم یجعلوا ذلک
معنی مغایرا للالصاق قوله فح ای حین اذا کان الباء للملابسة لا بد لاختیار صیغة التفعل من نکتة لانه کلام البلیغ فصیغة التفعل

اعني التوحد بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا مح في ذاته تعالى فيجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد المتصف بالوحدة التي منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فح اي حين اذ انقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع اي بدون الصنع نحو تحجر الطين م واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب العدول عنها بان يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة

الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون مع الصنع او التكلف فظاهر لطريق الامتثال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه يعتد به لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله ح يابى عنه اباء لا يخفى على ذى الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده اول دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل تجريده عن بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيها بل منشاؤها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى تكون فى الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل

قوله الاولى كون الضمير آه اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم اذ المويد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مويدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مويدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مويد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المويد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مويد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير له افادت ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم لو كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يويدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه انما كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق واللام تفيد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المويد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء وام عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا آه بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فبساطع

بمجده انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما آه * الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير
انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه
من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله
تعالى * وربك فكبر * والاولى ان يقال ايتان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى
واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لا ينافي اوائل
الكتاب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم
فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما
ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتاليف وهذا بيان لسببيته والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث
قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده
قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد آه * جمع قاعدة وهي
الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود
الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي
بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا كانت كمسائل الحكمة
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها
واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت
الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها واذ لم
يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية منه
نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه

اذ لا یتوقف الکتاب الا علی المسائل الاعتقادیۃ وثانیا ان الکلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس فی الکتاب اساس علم الکلام لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب اساس اساس العقائد فالقرینۃ الثانیۃ تشمل الکتاب والسنۃ شمل الاولی قلت اٰہ اولا الحصر المذکور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقاد ما یتوقف علی الکتاب المتوقف علی العقائد بحسب ذاتہا وثانیا ان المتبادر من اساس الشیء وہو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما یتوقف ہو علیہ لا بعض مسائلہ وان سلم فاساس الکتاب ہو ذات العقائد والکتاب انما ہو اساس العقائد من حیث الاعتقاد فلا یکون اساسا لاساسہا من حیث ہو اساس فلیتامل انتہی فما ذکرہ اولا ابطال للتوجیہ المذکور لکونہ اساس الاساس بانہ یستلزم اساسیۃ الشیء لنفسہ لان جمیع العقائد علی ما ذکرتم یتوقف علی الکتاب وہو لا یتوقف الا علی المسائل الاعتقادیۃ فلا بد ان یراد بالمسائل التی جعلتموہا اساسا لتلک المسائل الاعتقادیۃ فیلزم ان یکون بعض العقائد اساسا لجمیعہا وہو من جملتہا وذلک البعض فیلزم اساسیۃ الشیء لنفسہ ولا یخفی ان قولہ العقائد من الکلام مما لا یحتاج الیہ اللہم الا ان یقال المقصود منہ الاشارۃ الی انہ کما یلزم اساسیۃ العقائد لنفسہا کذلک یلزم اساسیۃ الکلام لنفسہ وذلک لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب اساس الکلام والکلام اساس لہ فیکون الکلام اساسا لنفسہ وما ذکرہ ثانیا منع لافادۃ القرینۃ الثانیۃ للترقی وحاصلہ ان الکلام اساس العقائد لانہ اساس الکتاب الذی ہو اساس العقائد واساس الاساس اساس فی الکتاب اساس الکلام لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب اساس اساس العقائد فالقرینۃ الثانیۃ فی اشتمالہا الکتاب والسنۃ کالاولی فلا یفید الترقی فی المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قولہ اذ لا یتوقف الکتاب الا علی المسائل الاعتقادیۃ ممنوع اذ کما یتوقف علیہا یتوقف علی مبادی تلک المسائل او علی مباحث النظر ایضا فالمراد بالمسائل الکلامیۃ مبادی تلک المسائل او مباحث النظر فلا یلزم اساسیۃ الشیء لنفسہ لکن لما کان فی منع الحصر المذکور نوع مکابرۃ اذ ثبوت الکتاب والسنۃ انما یتوقف بالذات علی ثبوت الواجب وارادتہ وقدرتہ وکلامہ علی ما یجیء واما علی مبادیہا فانما ہو بالواسطۃ فجعل الکلام اساس الاساس باعتبار مبادیہا دون نفسہا تحکم وکذا جعلہ اساسا باعتبار مباحث النظر یستلزم ان یکون المنطق واصول الفقہ اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منہ علی ان فی توقف الکتاب علی مباحث النظر نظر قال ان سلم اٰہ ای ولو سلم الحصر المذکور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حیث الاعتقاد یتوقف علی الکتاب والکتاب یتوقف علیہا من حیث ذاتہا فاللازم توقف العقائد من حیث الاعتقاد علی نفسہا من حیث الذات ولا استحالۃ فیہ قال المحشی الفاضل فی توجیہ منع الحصر لا نم ان الکتاب لا یتوقف الا علی المسائل الاعتقادیۃ لم لا یجوز ان

ثبت الكتاب بالعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المنع بهذا الطريق يصير الموجه لانه
حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا
واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما
يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله
والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه و
لئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون
اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية
ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل هذا قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح بتفريع على
ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى لاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا
وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة
اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة
وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعني ان المراد
بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على
ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث
جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المتبادر

فی مباحث النظر انما ہو عوارض المبادی لا انفسہا واعلی العلوم ما یبین فیہا انفسہا والا یلزم ان یکون المنطق اعلی من الالہی ولم یقل بہ احد وبہ صرح قدس سرہ فی الحواشی العضدیۃ فتامل انتہی قولہ بناء علی ان مباحث النظر آہ + الاولی ان یقال بناء علی ان اثبات الادلۃ واقامۃ الدلائل علیہا انما ہو فی الکلام حتی لا یرد علیہ ما سبق والذی یخطر بالبال فی توجیہ عبارۃ الش وارجو ان یکون ہو الاظہر ان المراد من القواعد القضایا الکلیۃ التی یتوقف علیہا العقائد من مباحث الامور العامۃ والجواہر والاعراض والکلام اساس لتلک القواعد لانہا تبین فیہ بالدلائل العقلیۃ وللفضلاء فی توجیہ عبارۃ الش وجوہ کثیرۃ ترکناہا مع ما یرد علیہا مخافۃ الاطناب قولہ ای علم یعرف فیہ ذلک آہ + ای المسائل المتعلقۃ بتوحید الواجب وصفاتہ قال بعض الافاضل وہو کلام اہل السنۃ والجماعۃ لا المعتزلۃ لانہم نفوا الصفات فکلامہم علم التوحید الصرف وفیہ ان المعتزلۃ لم ینفوا الصفات بمعنی عدم البحث عنہا حتی یکون کلامہم علم یعرف فیہ التوحید دون الصفات بل نفیہم بمعنی عدم اثباتہا زائدۃ علی الذات لیصدق علی کلامہم انہ علم متعلق بالتوحید والصفات لانہ یبحث فیہ عن احوال الصفات بانہا لیست زائدۃ علی ذات الواجب قولہ فنسبۃ الوسم آہ + حیث قال الموسوم بالکلام قیل ہذا ناظر الی التوجیہین معا یعنی ان الش انما اورد الموسوم بالکلام بعد قولہ علم التوحید بناء علی ان لفظ الکلام کان اشہر اسماء الکلام وعندی انہ ناظر الی التوجیہ الاخیر ودفع الاعتراض نشاء منہ وہو انہ اذا کان علم التوحید والصفات لقبا لہ فلا معنی لنسبۃ الوسم الی الکلام بل الواجب ان یقول الموسوم بعلم التوحید والصفات والکلام فتخصیص الوسم یدل علی انہ لم یرد المعنی اللقبی ودفعہ المحشی بقولہ فنسبۃ الوسم آہ یعنی انما نسب الوسم الی الکلام مع کون کل منہما علما لہ لاشتہارہ بہ فیکون قولہ الموسوم بالکلام صفۃ موضحۃ لہ بمنزلۃ عطف البیان کما یقال جاء نی ابو حفص الموسوم بعمر قولہ من فوائدہ اشارۃ الی ان فوائدہ کثیرۃ کما ذکر فی شرح المواقف آہ قولہ فان الشریعۃ آہ ای الاحکام التی شرع اللہ تعالی لعبادہ من الاعتقادیات والعملیات من حیث انہا تطاع یقال لہا دین یقال دانہ ای ذلہ واطاعہ ومن حیث انہا تکتب ملۃ یقال امللت الکتاب واملیتہ ای کتبتہ ففی اضافۃ النجم الی الملۃ والدین اشارۃ بانہ مقتدی اہل العلم والعمل لان الکتابۃ اشعار العلماء والعمل شان الاتقیاء وفی تاخیر الدین عن الملۃ اشارۃ الی شرف العلم علی العمل قولہ والاملال بمعنی الاملاء آہ نقل عنہ ہذا جواب سوال مقدر وہو ان یقال کیف یقال الشریعۃ من حیث انہا تملی ملۃ والحال ان الملۃ من المضاعف والاملاء من الناقص + قولہ سمیت آہ یعنی ان دار السلام مرکب اضافی سمیت الجنۃ بہ اما لان اہلہا سالم عن الآفات او لانہم مخاطبون بالسلام وعلی ہذین التقدیرین یکون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من

اسماء الله تعالی اضیفت الجنة الیه تشریفا لها کما یقال بیت الله للمسجد الحرام فحینئذ یکون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنی هذا الاسم هو الذی منه السلامة ای فی المبدأ وبه السلامة ای فی المعاد او معناه ذو السلامة عن جمیع النقائص + قوله فوجه التخصیص + یعنی اذا کان السلام من اسماء الله تعالی فوجه تخصیص اضافة الدار الیه دون اسم آخر ظاهر لان معنی الاسم هو المعطی للسلامة والجنة دار السلامة ففی کل منهما معنی السلامة قوله کنایة عن الاعراض لان المعرض عن الشیء یطوی کشحه عنه فذکر اللازم الذی هو طی الکشح واراد الملزوم وهو الاعراض ویجوز ان یکون استعارة تخییلیة مرشحة بان شبه فی نفسه المقال بماله کشح فاثبت الکشح تخییلا ورشحه بالطی والمآل واحد قوله ولما تعدد المتبوع آه + نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع یکون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ایضا متعدد معنی فکانه ذکر کلا من المتبوعین علیحدة وذکر عقبه تابعه قوله بان الجملة الثانیة انشائیة آه + یعنی ان الجملة الثانیة وهی قوله نعم الوکیل جملة انشائیة لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولی اعنی قوله وهو حسبی جملة اخباریة فلا یجوز عطف احدهما علی الاخری بالواو لکمال الانقطاع وکذا لا یجوز عطفه علی حسبی اما علی تقدیر عدم التاویل فلانه یلزم عطف الجملة علی المفرد وهو غیر جائز لما مر واما علی تقدیر تاویله بحسبی فلانه وان حصل المناسبة بینهما بان کلا منهما جملة فعلیة لکن الاولی خبریة والثانیة انشائیة علی هذا التقدیر ایضا قوله ورد علیه آه + یعنی ان الجملة الاولی وان کانت خبریة صورة لکنها واقعة فی محل الدعاء والمقصود منه انشاء الکفایة لا الاخبار بانه تعالی کاف فی نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل نقل الکلام حینئذ الی عطفه علی قوله والله الهادی و ان جعل ذلک لانشاء المدح فینقل الکلام الی عطفه علی قوله فحاولت وجعله انشاء الشرح بعید جدا اقول جملة والله الهادی لیس معطوفا علی جملة فحاولت حتی یلزم البعد بل هو جملة دعائیة والواو فیه اعتراضیة کما فی ان الثمانین وبلغتها فکانه قال اللهم اهدنی الی سبیل الرشاد واعطنی العصمة والسداد وعدل الی الجملة الاسمیة للدلالة علی الدوام والثبات کما فی الحمد لله قوله وایضا یجوز عطف القصة علی القصة آه معنی عطف القصة علی القصة علی ما بینه السید الشریف ناقلا عن صاحب الکشاف ان یعطف جمل مسوقة لغرض علی جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بین الغرضین فکلما کانت اشد کان العطف احسن من غیر نظر الی کون الجمل خبریة او انشائیة فعلی هذا یشترط فی عطف القصة علی القصة ان یکون کل من المعطوف والمعطوفات علیه جملا متعددة وههنا لیس کذلک ولعل المحشی اراد بعطف القصة علی القصة عطف حاصل مضمون احدی الجملتین علی حاصل مضمون الاخری من غیر نظر الی اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فی

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اشار ههنا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماواه جهنم وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء آه + اي رد سيد المحققين رد الش هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على المجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص يقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو يتعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه يقول في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز آه + يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الش بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر المبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعًا اى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار
الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله
وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكى دفع لما يتوهم انه لم لا يجوز
ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم فلا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى
قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه يصلح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء
على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه
يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا ببعد القول منشأ توهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك
فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان ما اجهله انشاء التعجب
عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور
قطعًا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفًا على ما قبله بتقدير المبتدا او اما مؤخرا ليناسب
المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدرا رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدا
مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير
المبتدا فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله
اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره
مقدما كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير
لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدا وهذا القدر
كاف لنفى قطعية دلالة قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على
حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عن المفرد

والسید السند قدس سره یجوز عطف الجملة علی المفرد اذا کان لها محل من الاعراب علی ما صرح به فی حاشیته علی
شرح التلخیص الا من عطف الانشاء علی الاخبار هذا ثم بعد تسلیم کون الواو من الحکایة لا یدل علی الجواز المذکور قطعا
لجواز ان یکون قالوا مقدرا فی المعطوف بقرینة ذکره فی المعطوف علیه فیکون من عطف الجملة الفعلیة الخبریة علی
الجملة الفعلیة الخبریة نقل عنه ان تقدیر المبتدا یبطل اصل الاستدلال واما العطف علی الخبر المقدم فانه یبطل
الطریق المذکور انتهی لانه علی الاول لا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار فیما له محل من الاعراب وعلی الثانی
لا یکون الواو من الحکایة واعلم ان ما اورده المحشی انما یرد لو کان معنی قوله قطعیا یقینیا اما لو کان معناه دلالة تقطع
مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا یمکن للمعترض ان یعترف بهذه التوجیهات اذ لو اعترف بها لم یکن لاعتراضه موقع
لجبر بانها فی حسبی ونعم الوکیل قوله للحکم معان ثلثة آه یعنی قد یطلق المقصر للحکم علی نفس النسبة الخبریة ایجابیة کانت
او سلبیة وهذا المعنی عرفی وقد یطلق المقصر علی ادراک تلک النسبة بمعنی ان النسبة واقعة او لیست بواقعة یعنی
ادراکها بطریق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقیین واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بین زید وقائم هو الوقوع
بعینه او اللاوقوع کذلک ولیس هٰهنا نسبة اخری هی مورد الایجاب والسلب وانه قد یتصور هذه النسبة فی نفسها
من غیر اعتبار حصولها او لا حصولها فی نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بین الطرفین تعلق الثبوت او الانتفاء
ویسمی النسبة حکمیة ومورد الایجاب والسلب ونسبة ثبوتیة ایضا فنسبة العام الی الخاص اعنی الثبوت لانه المتصور اولا
وقد تسمی سلبیة ایضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد یتصور باعتبار حصولها او لا حصولها فی نفس الامر فان تردد فهو الشک
وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصدیق المسمی بالحکم بالمعنی الثانی عند المنطقیین فالنسبة الثبوتیة یتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصوریان احدهما لا یحتمل النقیض والثانی یحتمله والثالث تصدیق فقد ظهر ان المعنی الاول
ای نسبة امر الی آخر لیس امرا مغایرا للوقوع واللاوقوع کما فهمه المحشی المدقق حیث جعل الوقوع معنی آخر للحکم وان معنی
قوله نسبة امر الی آخر تعلق امر الی آخر وقوعا کان او لا وقوعا ان کان الایجاب والسلب بمعنی الوقوع واللاوقوع
او تعلق امر بآخر سواء کان مورد الایجاب او مورد السلب ان کلاهما بمعنی ادراک ان النسبة واقعة او لیست
بواقعة یصرح بکلا الاطلاقین الشارح فی شرح الشرح المختصر وان معنی قوله ادراک وقوع النسبة او لا وقوعها ادراک
ان النسبة الثبوتیة واقعة فی نفس الامر او لیست بواقعة فیها ثم انه ذکر السید الشریف انه یجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق
فقط وان یفسر بالتصدیق والتکذیب وهذا بناء علی ان الاذعان ان النسبة لیست بواقعة اذعان بان
النسبة السلبیة واقعة فعلی هذا یجوز ان یعرف الحکم بادراک الوقوع فقط وان یعرفه بادراک الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة في تحقيق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

انما فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجئ ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو طلب فمطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الش في التلويح قوله وهذا الاخير اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى العلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الكتاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اى لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد
اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله بالعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديقات
بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثانى
آه يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية آه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية
العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق
المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة
الحاصلة من تلك الادراكات وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب
تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملها على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هى
مناسبة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال
العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل
بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل
ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى
متعلقة منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف
محض انتهى قوله وعلى التقديرين اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف
القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل
الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا
يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالاتى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل

فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق آه + اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق آه + يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل اما تصحيحا والاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثابتة آه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبنية فى الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به آه + اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل لكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد معنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة آه * يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم انما عبروا عن الحكم الجزئى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه او هى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل آه * اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية آه * قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فح لا شك فى احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغى جواب عن قولهم ولانهم عدوا آه * يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه * ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين آه * يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه وقع عن المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية آه اى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نم ان حجية الاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاستهزاء الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تع وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيد بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة + قوله ولذا + اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهى مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس بمشهور مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات الا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظ لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اهملوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المرشدين فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان

بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقائع قوله الاهتمام
اي الاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء بدلالة فانه لا يتطرق عليه
الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم آه + اشارة الى ان الاختصاص
امر اضافي بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه
ان مالكا رحمة الله عليه ممن تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري
والانصاري عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رح الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة اي التي
تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن
ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها
يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو
صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني
النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظ واما
عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى
الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول آه اي لك ان تقول في الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد
آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص
دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشي و
هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى اقول و

وسیاتی لک ما یدفعه فی بیان ذلک القول فلا تذکره بقی فیه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصیلیة هی الاحکام الکلیة والا الجزئیة قال المحشی المدقق ویمکن دفعه باعتبار ان الاحکام الکلیة اذا کانت ماخوذة منها تکون جزئیات تلک الاحکام ایضا ماخوذة منها بالواسطة واجیب لانه یمکن ان یکون قوله عن ادلتها حالا عن ضمیر یفید فالمعنی سموا العلم بالاحکام الکلیة المفیدة لمعرفة الاحکام الجزئیة حال کون العلم بتلک الاحکام الکلیة ماخوذا عن ادلتها التفصیلیة فقها فلا اشکال بقی شی وهو ان هذا التوجیه یخرج التعریف عن الفساد ولکن ای فائدة فی اعتبار افادة تلک الاحکام الکلیة للاحکام الجزئیة فی التعریف قوله وقد یقال التغائر الاعتباری کاف آه بان یقال العلم بالمعنی المذکور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقیامه به یفید لنفسه من حیث تعلقه بالمعلوم وصیرورته آلة للملاحظة و ماله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانی فان قیام العلم سبب المعلومیة کما یقال علم زید یفید صفة کمال فانه من حیث قیامه به یفید لنفسه من حیث انه امر یخرج به محله عن القوة الی الفعل ویلیق به ومحصله افادة قیامه به بخروجه عن القوة الی الفعل مع اللیاقة قال المحشی المدقق فذات التصدیقات من غیر اعتبار حصولها فی النفوس الانسانیة مفیدة ومن حیث حصولها فیها مستفادة انتهی کلامه وفیه ان الحصول فی الذهن معتبر فی حقیقة العلم فالتصدیقات مع قطع النظر عن حصولها فی النفوس الانسانیة لا یکون علوما وایضا لا معنی لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فیها ثم لا یخفی ان اعتبار التغائر الاعتباری تکلف لا یلیق بمقام التعریف نقل عنه والاحسن ان یقال ان المفید هو العلم بجمیع تلک الاحکام والمفاد هو علم کل واحد من تلک الاحکام والفرق بینهما انما اتی لتغائر الکل والجزء بالذات ومعنی الافادة استلزام معلومیة الکل معلومیة الجزء وفیه ما مر فی التوجیه الثانی قوله واما جعل المعرف ای ما جعل المعرف بقوله ما یفید معرفة الاحکام آه ملکة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم کسب جدید فان العلم کما یطلق علی المسائل والتصدیقات بها کذلک یطلق علی الملکة الحاصلة منها کما صرح به الشارح فی شرح التلخیص وجعل کون التعریف للملکة راجحا فما یاباه قوله تدوین العلمین وترتیب الابواب والفصول لان التدوین والترتیب لا یضاف الی الملکة عرفا بخلاف العلم فان تدوین معلومه بعد تدوینه عرفا نقل عنه واما الجواب الثانی والثالث فیلائمه السیاق لان تدوین المعلوم بعد تدوین العلم عرفا یقال کتبت علم فلان وسمعته واما تدوین الملکة فمما یاباه الذوق السلیم انتهی ولذا قال فی شرح التلخیص فی بیان قوله وینحصر فی ثمانیة ابواب ظاهر هذا الکلام یقتضی ان یکون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهی فاندفع ما قال الفاضل الچلپی انه یجوز ان یعد تدوین المعلومات التی تحصل بممارستها الملکة تدوین الملکة کما یعد تدوین المعلومات تدوین العلم انتهی ویرد علی قوله کتبت علم فلان وسمعته انه یجوز ان یکون المراد ههنا

من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشى فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستقلا مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وهو المسائل

المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى رايه فى الزمان الثانى الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رايه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى فى الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من توجيه عدم تاتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييده لمسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انا لا نم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك بمعنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هى المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعنى ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث + قوله للرسول علم اجتهادى هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء والسهو ومنعه آخرون وقالوا

بانہم معصومون عن الخطاء والسہو فی الاجتہاد وہذا فی امور الدین واما فی امور الدنیا فیجوز السہو والخطاء قولہ
تعریف الاحکام آہ یعنی ان المراد بالاحکام جمیعہا والمعنی ہو العلم بجمیع الاحکام عن ادلتہا بطریق الاستدلال
بالفقہ فلا اشکال بعلم الرسول لان علمہ بطریق الاستدلال فی بعض الاحکام والمراد بجمیع الاحکام الاحکام الحاصلۃ
لہ یعنی ان علمہ بجمیع الاحکام الحاصلۃ لہ حاصل بالاستدلال فلا یرد ان العلم بالجمیع محال لان المسائل تزائد یوماً
فیوماً وانہ یخرج عن التعریف مثل فقہ مالک لثبوت لا ادری فی حقہ حین سئل عن اربعین واجاب عن اربعۃ قولہ فقیہ
مثل ما مر من الکلام آہ ای من السوال والاجوبۃ السابقۃ فی قولہ ما یفید معرفۃ الاحکام اقول تحریر السوال والجواب موقوف
علی حل العبارۃ فاقول قولہ اجمالا اما تمییز عن نسبۃ المعرفۃ الی الاحوال او حال عنہا ای معرفۃ احوال الادلۃ بطریق الاجمال
ای علی وجہ کلی بان یکون فی ضمن القواعد الکلیۃ غیر متعلقۃ بدلیل دلیل او حال عن الادلۃ ای معرفۃ احوال الادلۃ
حال کونہا مجملۃ غیر مبسوطۃ بحکم حکم وعلی الاول المراد بالادلۃ الادلۃ التفصیلیۃ التی تنطبق بالاحکام اذ لو ارید بالادلۃ
الاجمالیۃ لم یکن لتقیید المعرفۃ بقولہ اجمالا فائدۃ اذ لیس لنا معرفۃ باحوال الادلۃ الاجمالیۃ علی وجہ جزئی وقولہ من
افادتہا متعلق بالاحوال حال عنہ ولو قال من حیث افادتہا لکان اظہر فالمعنی ہو معرفۃ احوال الادلۃ بطریق
الاجمال او الادلۃ الاجمالیۃ من حیث افادتہا الاحکام باصول الفقہ فقولہ اجمالا لاخراج معرفۃ احوال الادلۃ تفصیلا
مثل العلم باحوال صلوا وزکوا وقولہ فی افادتہا الاحکام لاخراج العلم باحوال الادلۃ اجمالا لکن لیس من حیث افادتہا
الاحکام بمثل العلم بکونہا قدیمۃ وحادثۃ بسیطۃ او مرکبۃ وکونہا جملۃ اسمیۃ او فعلیۃ الی غیر ذلک والمراد بمعرفۃ تلک
الاحوال العلم بثبوتہا للادلۃ اما لنفسہا کقولنا الکتاب یثبت الحکم واما لنوعہا کقولنا الامر للوجوب او لعرضہا
کقولنا العام یفید القطع او لنوع عرضہا کقولنا العام الذی خص منہ البعض یفید الظن فالعلم بہذہ الاحکام الکلیۃ
یسمی اصول الفقہ وانما اختار ہذا التعریف اشارۃ الی ان موضوع اصول الفقہ الادلۃ من حیث افادتہا الاحکام
وان تلک الاحوال اعراض ذاتیۃ مثبتۃ لہا فی ذلک العلم اذا تقرر ہذا فاعلم انہ اذا کان قولہ معرفۃ احوال الادلۃ
معطوفا علی قولہ معرفۃ الاحکام یرد علیہ ان اصول الفقہ نفس معرفۃ تلک الادلۃ ولذا عرفوہ بالعلم بالقواعد الکلیۃ
لیتوصل بہا الی استنباط الاحکام لا یفیدہا ویمکن الجواب بان المعرف بالتعریف المذکور وہو العلم بمعنی التصدیق
بالمسائل والمعرف ہہنا نفس المسائل فالمعنی ہو المسائل التی تفید معرفۃ احوال الادلۃ الاجمالیۃ باصول الفقہ
لا شک فی صحتہ فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنہی للتحریم والعام یفید القطع الی غیر ذلک یحصل لہ العلم باحوال الادلۃ الاجمالیۃ
وہذا علی تقدیر ان یکون قولہ اجمالا متعلقاً بالادلۃ او یقال المراد بما یفید العلم بالاحوال الکلیۃ للادلۃ الاجمالیۃ

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها
فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال
اي في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير
الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى
عنه قوله وقس عليه معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم
بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل
الدالة التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على
ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول
قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله عليه
المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اي الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب
التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى
ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه
الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانها وردت السمع
الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على
شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان
جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عد في المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في
جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فالوجهين

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يسمى تلك اجمعها الشارح وجعلها وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار آه لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان ولكان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعها بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب آه او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله وذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما علمت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيده به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيده به آه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة آه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال او لانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وقوله انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما دفعت منهم

جواب السوال کانه قیل لم وسط وجه التسمیة بین ذکر کلام المتقدمین وکلام المتاخرین ولم یذکر بعدهما مع ان الظاهر ان یتاخر عنهما اجاب بقوله والتسمیة آه کذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الکتاب بتلک المسائل انما کانت من المتقدمین فذکر وجه التسمیة بعد ذکر کلامهم اول بخلاف المتاخرین فانهم تبعوا لهم فی تلک التسمیة قوله ا

الواسطة بین الایمان والکفر بهذا القول منهم بناء علی جعلهم الاعمال الاتیان بالواجبات وترک المنهیات جزء من حقیقة الایمان والکفر عبارة عن التکذیب فمرتکب الکبیرة لیس بمومن لعدم جزئه اعنی ترک المنهیات ولیس بکافر لکونه مصدقا بما جاء به النبی علیه السلام فیکون واسطة بین الکفر والایمان عندهم وهی الفسق فله لا بین الجنة والنار ولما وقع فی کلام البعض غالطا منهم من عباراتهم من انهم یثبتون الواسطة بین الجنة والنار لیکون للمرتکب الکبیرة لانه لیس بمومن لیکون محله الجنة ولا کافر لیکون محله النار یعنی لیس المراد باثبات المنزلة بین المنزلتین اثبات الواسطة بین الجنة والنار لیکون مقرا للفاسق کما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد فی النار ان مات بلا توبة کما هو المشهور من مذهبهم فهم لا یثبتون لمرتکب الکبیرة مقرا لیکون واسطة بین الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشی من ان یکون الفاسق مخلدا فی النار عندهم لا ینافی ان یقولوا بالواسطة بین الجنة والنار لجواز ان یکون المراد غیر الفاسق او الفاسق لکن یدخل فیها او لا حتی یحکم الله تعالی بما یشاء لان مقصود المحشی لیس الاستدلال علی انه لا یمکن لهم القول بالواسطة بل رفع ما یتوهم ذلک البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال ای والحال ان بعض السلف ایضا یقول بثبوت الواسطة بین الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصیص واصل بن عطا بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لکن مآلهم الی الجنة قال القاضی فی تفسیر قوله تعالی وعلی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم ای رجال من الموحدین قصروا فی العمل فیحبسون بین الجنة والنار حتی یقضی الله بینهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل ای بزمان تفقد النبی علیه السلام وعدم وصول دعوته الیهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم علی المامور به والمنهی عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترک الواجبات لان العقل کاف فی معرفة حسن الاشیاء وقبحها ویرد علیهم قوله وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا قوله الکافر ینصرف الی الکافر المجاهر حاصله ان الحسن رضی الله عنه انما یثبت الواسطة بین الایمان ونوع الکفر وهو الکفر بطریق الجهر والمعتزلة یثبتون الواسطة بین الایمان ومطلق الکفر فیکون اعتزالا عن مذهبه ولا یثبت المنزلة بین المنزلتین لان الفاسق عنده منافق داخل فی الکافر لان النفاق نوع من الکفر فان قیل لم لم یحمل قول المعتزلة علی ما قاله الحسن البصری رح بان یکون المراد بقولهم مرتکب الکبیرة لیس بکافر انه لیس بکافر مجاهر قلت هو مناف لدلیلهم الآتی لاثباتها حیث قالوا ان اهل الملة فی اسماء اهل الکبائر

على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بين نوعي الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه وقيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف كما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهو عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السابق من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه آه اي الى نفس الصغير اشارة الى ان دخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه لتعذبه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة البصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في تبكيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان

العلیم یکون سفها یجب تنزیه الله تعالی عنها کذا نقل عنه وفیه تامل والاولی ان یقال ترکه بخل او جهل قوله فاوجب
اه ای اوجب الجبائی علی الله تعالی ان یعطی العبد ما علم نفعه فی دینه قوله فلزمه ما الزم ای لزمه امر عظیم لا
یمکن ان یعبر عنه معینا وهو السکوت فی مادة العاصی لان الواجب علی الله تعالی علی حسب علمه فی حقه ان
لا یخلقه ویمیته صغیرا او یسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائنی فی دفع الزام الاشعری عن الجبائی بانه له ان
یقول الاصلح واجب علی الله تعالی اذا لم یوجب ترکه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الی شخص آخر فلعله کان اماتة الاخ
الکافر موجبة لکفر ابویه واخیه لکمال الجزع علی موته فکان الاصلح لهم حیاته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعل فی نسله
صلحاء کان الاصلح لهم ایجادهم فلرعایة الاصلح لکثیرین فات الاصلح له اقول هذا الجواب غیر تام علی مذهبه اذ هو یقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد علی الله تعالی فترک الاصلح فی حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فی حقه یجب تنزیه الله تعالی
عنه نعم یتم هذا الجواب اذا کان المراد بالاصلح الاوفق للحکمة لان الحکمة تقتضی ان یترک الخیر الکثیر للشر القلیل قبیح فی حقه
تعالی وقیل ایضا فی دفعه بان الجبائی لا یقول بان الابقاء وایصال الانفع واجب علی الله تعالی حتی یرد علیه ما ذکر بل
الواجب عنده اللطف والتمکین والاقدار علیه کاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فی حق العاصی
ولا یخفی ان وجوب اللطف علی الله تعالی عند المعتزلة امر آخر سوی وجوب الاصلح فکان المجیب خلط احدهما بالاخر قال فی
المواقف واما المعتزلة فاوجبوا علی الله تعالی بناء علی اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذی یقرب العبد
الی الطاعة ویبعده عن المعصیة کبعثة الانبیاء والثانی الثواب علی الطاعة والثالث العقاب علی المعصیة والرابع
الاصلح للعبد قوله وبعضهم ای بعض معتزلة بصرة لم یعتبر جانب علم الله تعالی بل قالوا یجب علی الله تعالی
ان یعرضه للثواب والدخول فی اعلی المنزلتین وان علم انه یکفر عند کونه مکلفا فلا یلزم علیهم من مات عاصیا
لان ما هو الواجب علی الله تعریضه للثواب وابلاغه الی مبلغ الرجال وتکلیفه وهو حاصل فی حقه والکفر انما حصل
له بقدرته ولا مدخل لقدرته الله تعالی فیه علی ما قالوا لکن یلزمهم ترک الواجب فیمن مات صغیرا لعدم التکلیف
فی حقه فان قیل یرد علیهم من مات کافرا ولم تصل الیه دعوة نبی قط فانه ترک فی حقه ما هو الواجب علیه تعالی
قلت تعریض الثواب عندهم لیس بموقوف علی ارسال الرسل فانهم قالوا العقل کاف فی معرفة الله تعالی
وحسن الاشیاء وقبحها ومدار التکلیف علیه وارسال الرسل لطف یقرب العبد الی الطاعة نعم یرد علیهم من مات
مجنونا قوله بمعنی الاوفق یعنی ما یقتضیه حکمته الازلیة وتدبیر نظام العالم یجب علی الله تعالی فعله وقبح ترکه سواء کان
فیه نفع العبد فی الدنیا او فی الدین او فی کلیهما او لم یکن فحینئذ لا یرد علیهم شئ مما ذکر کما لا یخفی قوله ابو منصور

الماتریدی ہو تلمیذ ابی نصر العیاض تلمیذ ابی بکر الجرجانی تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی من اصحاب الامام الاعظم
ابو حنیفہ رح کذا فی شرح المقاصد قولہ کمسئلۃ التکوین وغیرہا من مسئلۃ الاستثناء فی الایمان ومسئلۃ ایمان المقلد
علی ما سیجئ قولہ الظاہر ان المقول لجمیع ما فی الکتاب آہ ای الظاہر ان یکون مقول القول جمیع ما فی الکتاب
لان القرینۃ لا تدل علی تخصیص البعض والمراد بجمیع ما فی الکتاب مجموع المسائل التی تصلح ان تکون مقول القول
فلا یرد انہ یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون قولہ خلافا للسوفسطائیۃ ایضا مقول القول فیکون مقصودا بالنقل مع
انہ لیس کذلک وان قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ عند اہل الحق یابی عنہ لان قولہ خلافا للسوفسطائیۃ
لا یصلح ان یکون مقول القول لانہ حال عن مقول القول ای قال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم
بہا متحقق حال کونہم مخالفین للسوفسطائیۃ وکذلک قولہ والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب آہ جملۃ اسمیۃ
وقعت حالا ای قال اہل الحق واسباب العلم منحصرۃ فی الثلثۃ الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انہ لیس الالہام
من اسباب المعرفۃ عندہم فلا یکونان مقول القول بل قید لہ فلا یلزم شئ مما ذکر والفاضل الچلپی اجاب عن الاباء بانہ یجوز
ان یکون اعادۃ لفظ عند اہل الحق فی قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ للتاکید انتہی ولا یخفی ان ہذا الجواب
مما یاباہ الطبع السلیم اذ لیس ہو محل التاکید مع انہ یلزم ان یکون قولہ والالہام آہ مقصودا بالنقل ولیس کذلک
فانہ انما ذکرہ لدفع بطلان حصر اسباب العلم فی الثلثۃ کما سیجئ قولہ وتحتمل آہ ای علی تقدیر ان یکون مقول القول ہو
قولہ حقائق الاشیاء یجوز ان یکون المراد باہل الحق اہل السنۃ والجماعۃ ووجہ تخصیصہم بالذکر مع ان غیرہم ایضا
یشارکون لہم فی ہذہ المسئلۃ للاعتداد بہم وللاشارۃ الی ان غیرہم بمنزلۃ العدم فی ہذہ المسئلۃ قولہ قد یفتح الباء ای
یفتح رعایۃ لکون المعتبر فی الحق المطابقۃ من جانب الواقع وانما یحصل تلک الرعایۃ بملاحظۃ الحیثیۃ ای الحکم المطابق
للواقع من حیث انہ مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحیثیۃ وملاحظتہا لصدق تعریف الحق علی الصدق ایضا
او یصدق علیہ انہ الحکم المطابق للواقع لان المطابقۃ بین الشیئین تقتضی نسبۃ کل منہما الی الآخر بالمطابقۃ کما علم
فی باب المفاعلۃ لکنہ لیس من حیث انہ مطابق بل من حیث انہ مطابق علی ما سیجئ قولہ لکن لا یلائمہ قولہ آہ فان
قولہ واما الصدق آہ یدل علی ان الفرق بین الحق والصدق بحسب الاستعمال وشیوع الصدق فی الاقوال
دون الحق لا بحسب المفہوم او علی تقدیر فتح الباء یفہم الفرق بحسب المفہوم وقولہ وقد یفرق یدل علی ان الفرق
بینہما بہذا الاعتبار لیس بمنافی السابق بہذا الاعتبار فلو کان الباء فی قولہ الحکم المطابق مفتوحا یکون بعینہ الفرق المبین
بقولہ وقد یفرق آہ اولا قائل باعتبار المطابقۃ من جانب الواقع فیہما حتی یحمل قولہ والحکم المطابق علیہ تامل قولہ تشیر الاشارۃ

مستفادة من الشيوخ والخصوص فانه اذا كان الشيوخ مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا آه يعني ان الذي نظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا انتسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة المشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة الماخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذاك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الجزئية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فتلك النسبة هي الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا انتسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا آه فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه والسبقة الى الفهم اولا من صفة المنظور فيه ثانيا قوله وهو الاخبار قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي

هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الاخبار مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالاخبار عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه ويحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الاخبار المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر وحينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الاخبار المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهو اول بما قيل آه لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكر وفى الحق على ان تمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية قوله فان المفهوم آه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه له صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى قوله ولبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ

باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى لهذا البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى
ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد
ان يقصد بتعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون
معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على
هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا
انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني
كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر مقدما او موخرا ولا يخفى انه ثابت
على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان
للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما
يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون
ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له لاستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون
وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهي الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير
الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود
والوجود وليس الاعتبار ما عقيبا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس ههنا
ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب
الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية
على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا
من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فعلی ہذا التقدیر یعین اثر الفاعل للشئ الموجود فی الخارج اما نفسہ واما باعتبار الوجود قولہ لاما بہ الشئ اہ یعنی لیس
اثر الفاعل کون الشئ آہ ذلک الشئ بل اما نفس الماہیۃ او الماہیۃ باعتبار الوجود واما کون الماہیۃ ماہیۃ فلیس
بجعل الجاعل ضرورۃ انہ لا مغایرۃ بین الشئ و نفسہ حتی یتصور بینہما فعل واما عدم التاثیر فی المعدومات فانما ہو فی
الخارج الا فی انفسہا فان الماہیات متمائزۃ بعضہا عن بعض فی انفسہا ولا مجال للنزاع فی ہذا وان فسر بعضہم
قولہم الماہیۃ مجعولۃ او غیر مجعولۃ بہ اذ لا یعقل صحتہ علی ما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ انما النزاع فی کون الماہیات مجعولۃ ام
غیر مجعولۃ بالمعنی الذی مر من اثر الفاعل نفس الماہیات او الماہیات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء
ان ہذا الجواب انما یستقیم علی مذہب من قال ان الماہیات غیر مجعولۃ واما من یقول بان الماہیات مجعولۃ فلا اذ لم یذہب
احد الی ان الماہیات مجعولۃ بمعنی کون تلک الماہیۃ ماہیۃ اذ لا معنی لہ فلا یصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
ما ذکرناہ فعلیک الرجوع الی شرح المواقف والحواشی الشریفۃ علی شرح حکمۃ العین وشرح الزوراء للمحقق الدوانی قولہ
فیرد الاشکال اذ یصیر محل التعریف ما بہ الموجود موجود وہذا یصدق علی العلۃ الفاعلیۃ قولہ قلت بعد التسلیم اہ یعنی
لا نم اولا ان الشئ ہہنا بمعنی الموجود بل بمعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل فی
التعریفات الحمل علی الحقیقۃ والاحتراز عن المجاز وان کان مشہورا بحسب الاستعمال لکن فرق بین ما بہ الموجود موجود
فانہ الفاعل وبین ما بہ الموجود ذلک الموجود فانہ الماہیۃ فان معنی الاول الامر الذی بسببہ الشئ الموجود والشئ الموجود
متصف بالوجود وما ذلک الا الفاعل ومعنی الثانی الامر الذی بسببہ الشئ الموجود ہو ذلک الموجود الممتاز عن
جمیع ما عداہ وما ذلک الا الماہیۃ اذ لا مدخل للفاعل فی کون ہذا الموجود الممتاز ہو الموجود الممتاز بل تاثیرہ اما فی نفسہ
او فی اتصالہ بالوجود علی ما حقق فان قیل لا مغایرۃ بین الشئ وماہیتہ حتی یتصور بینہما سببیۃ قلنا ہذا من ضیق العبارۃ
والمقصود انہ لا یحتاج الشئ فی کونہ ذلک الشئ الی غیرہ وہذا کما قالوا الجوہر ما یقوم بنفسہ اذ لا مغایرۃ بین الشئ ونفسہ
حتی یتصور القیام بینہما قولہ وبہ یظہر ای بما ذکرنا فی بیان الفرق بین ان الماہیۃ ما بہ الشئ ذلک الشئ قولہ وقد یجعل
احدہما الی الثانی اذ لا صحۃ لرجوع الاول لان الضمیر الثانی محمول علی الاول والمحمول ہی الماہیۃ لا الذات فالمعنی الامر
الذی بسببہ الشئ ہو ذلک الامر بمعنی انہ لا یحتاج فی ثبوت ذلک الامر لہ الی غیر ذلک الامر فیرجع محصل التعریف الی ما قالوا فی
تعریف الذاتی بالمعنی الاعم بمعنی انہ لا یعلل ثبوتہ للذات قولہ فلا یتوہم الاشکال آہ اذ الفاعل لیس الامر الذی بسببہ المفعول
ذلک الفاعل لعدم الحمل بالمواطاۃ بینہما قولہ لکن ینتقض ظ التعریف بالعرض انما قال ظ التعریف لان مآل التعریف علی ما بنا علیہ
ہو ان لا یحتاج فی کونہ ذلک الامر والعرضی لیس کذلک فان الماہیۃ فی اتصافہا بہ سواء کان لازما او مفارقا

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج
الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و بالصفات فان الانسان في كونه
ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل
الچلپي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطلا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود
ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في مباحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا
اشتباه بين الكلي والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو آه ... ولما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد
المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على
الفاعل لانه غير متحد به اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد
في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر
والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير
ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحد وماهية المحدود اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد
مع انه ليس كذلك قوله هذا اي خذ ما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع
ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان تصور
بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون
تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي
ان يخرج جزء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول
غرض الشارح من قوله بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها
كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ها
ان المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم
التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تغير التصور بالكنه يعني اولم يفسره

لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره يستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه يعني لا نسلم الاستفادة اذ لا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور مع الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية وجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهاتان ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته

قوله بما نص علیه فی حواشی المطالع قال السید الشریف قدس سره فی بیان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصیلی فربما یطرء علی الذهن ما یوجب اعراضه عن اللازم ولا یستمر اندفاعه ای اذا تصور الملزوم وکان ملحوظا قصدا لخطر بالبال استلزام تصوره علی هذا الوجه تصور لازمه القریب وفی هذا المقام بحث نص علیه فی حواشی المطالع فلیرجع الیه قوله وایضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ایراد المذکور یعنی ان معنی قولنا الذاتی ما لا یمکن تصور الشیء بدونه انه لا یمکن تصور الشیء بالکنه فی زمان لا یکون الذاتی متصورا فی ذلک الزمان ضرورة ان تصور الشیء بالکنه لا یکون الا تصورا ذاتیاته فیکون تصوره عین تصور ذاتیاته فلا بد ان یکون فی زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فی زمان غیر زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغایر لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشیئین فی زمان واحد اذا کانا تصوریهما متغایرین صدق انه یمکن تصور الملزوم بدون اللازم لانفکاکه عنه فی زمان تصوره فلا ینتقض حد الذاتی باللوازم المذکورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنی اللزوم بین المعد والمعد له مما لا یخفی ولذا قالوا الدلیل ما یلزم من العلم به العلم بشیء آخر والمعرف ما یلزم من تصوره تصور شیء آخر مع ان المبادی معدات للمطالب فان قیل فما معنی قولهم تصور اللازم البین لا ینفک عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره یعقب تصور الملزوم بدون فصل وللقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین فان من تمسک بامتناع توجه النفس فی زمان واحد الی شیئین یرد علیه ان الحال فی تصور الذاتی کذلک ایضا تامل والاولی فی الجواب ان یقال معنی عدم امکان تصور الشیء بدون الذاتی عدم امکان ملاحظته مجردا عنه کما ان معنی امکانه بدون العرضی امکان ملاحظته مجردا عنه انتهی کلامه ان اراد انه معد حقیقة فهو باطل لان المعد ما یمتنع تصور اجتماعه مع المعد له ضرورة انه یتوقف علی وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد یجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فی عدم لزوم الاجتماع کما یدل علیه قوله مع ان المبادی معدات فان المعدات الحقیقیة هی الحرکات الواقعة فیها وتسمیة المبادی معدات علی سبیل التشبیه نص بذلک السید الشریف فی حواشی شرح الرسالة فهو لا یفید اذ حینئذ یجوز اجتماعهما فیرد علیه نقض علی تقدیر الاجتماع وهذا البحث مندرج فی قوله وللقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین کما لا یخفی وحاصل معنی اللزوم الذی اعتبره فی اللوازم البینة هو ان لا یتخلل زمان بین تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلک صرح العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد فی بحث الاضافة ومنع تغایر زمانی التصورین بعد الاستدلال علیه راجع الی دلیله والا فهو غیر موجه وحاصله ان الدلیل المذکور انما یتم فیما اذا کان تصور الملزوم معدا لو ذلک

غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها ناظرا فالها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منها على الآخر كالمتضائفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضائفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التامل ان وجود الماهية بالتغائر ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان التصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور هو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول

قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تامل

قوله وقيل ايضا آه اعتراض ثان على قوله ما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ليس ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان

العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم
يقيد الامكان العام بشي من الطرفين كان صادقاً على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه آه يعني انا
نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشي بالعرضي بان يكون سببا لحصوله
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور
الانسان بالكنه مقرونا بالغير العرضي وتصوره معه ليس بضروريتين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشي بالكنه
بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما
لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسوال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه
فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي اوبه ليسا ضروريتين يلزم
ما ذكر من جواز التصور بالكنه العرضي واما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه
المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة
لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض
ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية لنسبة
البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا او لا يوجد صفتهما
فتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير
المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشي الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض او يستفاد
منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشي بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن ههنا خرج جواب آخر للاعتراض السابق اعني
صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشي الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه
مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على
ان تصور آه اي انا سلمنا على ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية لنسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور شي

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم ان العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض **قوله** ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي **قوله** قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية **قوله** اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بقوله آه ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وبدده على ما قبله سواء كان منشاءه ذلك او لا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات بشيء **قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها بما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية ولا فائدة في تقدير الكتاب بها اذ الاستدلال بوجود المحدثات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واوهامنا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين بانه يجاب عن سوال ما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات

الجزئیۃ واجتماعهما فی الماهیۃ النوعیۃ بالقیاس الی النوع والماهیۃ بالمعنی الثانی لا تکون الا نفس ذلک الشیء فاذا کانت تلک الاشیاء موجودۃ کانت حقائقها موجودۃ والباحث لم یفرق بین المعنیین فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الچلپی هربا عن هذا الاعتراض فی بیان قوله تعریف الحقیقۃ ای تعریف الماهیۃ باعتبار التحقق والوجود ففیه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فی الحقیقۃ غیر مراد فی قوله حقائق الاشیاء ثابتۃ لانه یکون مستدرکا اذ یصیر المعنی الماهیۃ الموجودۃ للامور الموجودۃ موجودۃ ولذا عبر الشارح عن هذا المعنی بقد یقال اشارۃ الی انه غیر مرضی فی هذا المقام و توجیه الاعتراض علی ذلک التعریف لا وجه له واما ثانیا فلانه لا مدخل حینئذ لکون الشیء بمعنی الموجود فی لغویۃ الحکم اذ قولنا الماهیات الموجودۃ موجودۃ لا خفاء فی لغویته واما ثالثا فلانه یجب علی المحشی ان یقول اذ لا لغویۃ فی قولنا عوارض الاشیاء موجودۃ وماهیات الاشیاء موجودۃ لان المقابل للحقیقۃ بهذا المعنی اما العوارض او الماهیۃ مع قطع النظر عن الوجود قوله وکون الشیء بمعنی الموجود قال بعض الفضلاء ان کون الشیء بمعنی الموجود لم یلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوی ولا مدخل للتساوی فی لغویۃ الحکم اقول معنی قوله الشیء عندنا الموجود ان معناه ان الشیء بمعنی الموجود حیث قال فی شرح المقاصد اما انه هل یطلق علی المعدوم لفظ الشیء حقیقۃ فبحث لغوی فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شائع الاستعمال فی هذا المعنی ولا نزاع فی استعماله فی المعدوم مجازا او ما ذکره الحسن البصری من انه حقیقۃ فی الموجود مجاز فی المعدوم هو مذهبنا بعینه وقال فی شرح المواقف خاتمۃ للمقصد السادس وفیها بحثان الاول فی تحقیق معنی الشیء و بیان اختلاف الناس فیه وهذا البحث لفظی متعلق باللغۃ والشیء عندنا الموجود قوله اذ لا لغویۃ بیان لکون الشیء مجموع الامور الثلثۃ وحاصله انه لو لم یفسر الامور الثلثۃ بما ذکر بل بمعنی آخر مثلا لو فسر الحقیقۃ بالعارض فیکون المعنی عوارض الموجودات موجودۃ او فسر الاشیاء بالمعدومات او المعلومات فیکون المعنی الامور التی بها المعدومات هی هی موجودۃ او فسر الثبوت بمعنی سوی الوجود کالتصور مثلا فیکون المعنی الامور التی بها الموجودات هی هی متصورۃ لم یلزم لغویۃ الحکم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثۃ فما ذکره الفاضل المحشی من انه فرق بین المورد والمنشأ و المحشی غیر المورد ولیس لشیء منشأ فلۃ التدبر متابعۃ لظ قوله اذ لا لغویۃ فی ذلک آه قوله فلما یحتاج یعنی ان رب للتقلیل وقلۃ الاحتیاج باعتبار قلۃ المحتاجین اعنی اصحاب الاذهان القاصرۃ قوله کما فی مثل آه فان المعنی ان ما نعتقده ونسمیه بواجب الوجود فهو موجود فی نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده فی نفس الامر موجود فیه قوله والحاصل یعنی ان اخذ موضوع هذه القضیۃ بحسب الاعتقاد الذی هو حقیقۃ عرفیۃ کما هو التحقیق من مذهب الشیخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بین الناس بل هی حقیقۃ لغویۃ وعرفیۃ عامۃ علی ما ذکره المحقق الرازی فی شرح الرسالۃ

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها الى ذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان تقييدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام تقييد وقوله والاشل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور مشهور فيما بينهم هذا واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لابد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبروا اعني ان السائل اعتبر المثال بتحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر ذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ والمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه

بقائه وهذا ناظر الى ما ذكرنا اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول
وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپي انه ان اراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة
في الموضوع له فليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته
صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس
بشيء لان المعنى المراد حقيقي على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع
بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
المقيد بالآن او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة لبعض من الشعراء فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان
بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة لبعض الاشعار
المعين واما ملاحظة تقييد كونه الآن او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل
والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق آه اي وكم من فرق بين شعري الآن كشعر فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة
وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء
من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا
اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة لبعض الاشعار معينة لكن التعيين
النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو شعري المعروف
بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي اما ان تعينه باعتبار
كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج
على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة
فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري آه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اولا لا مبالاة بان شعري

الا ان كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شائبة خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا اشل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا اشل بانا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل لكن ان المراد بالبيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا اشل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه و حاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فمدار هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما يحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل قوله والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها او باحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق الانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد افراد الجنس او لا هي الانواع

قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس

لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك وانشك من التصور بل ينكرون التصديق
بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد تخصيص
بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم
من التصور والتصديق يتحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ
ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشئ كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان
الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى
العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجئ في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله
والعلم بها وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد
ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض
الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن
كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجئ اقول ويمكن توجيه
كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها
فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى
ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد لان المقصود
من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق و
لا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل
جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي
مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي
قوله لا يقال نحن نقيد العلم آه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على
تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر
من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد ان يفيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

ایضاً معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشک فرع التصور فیصیر حاصل الاستدلال انه لابد من تقدیر الثبوت
اذ لو لم تقدر لکان المراد بالعلم العلم بها بالکنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصیلاً فضلاً عن ان یکون
بالکنه والفاضل الچلپی فهم ان مقصود المحشی انما تقیید العلم بالکنه علی تقدیر ارادة الثبوت فاعترض بان بینهما
تنافیاً لان الاول علم تصوری والثانی تصدیقی فکیف یصح ان یقال نحن نقید العلم علی تقدیر ارادة الثبوت
بالکنه ولا یخفی ان ما ذکره بعید عن المقصود بمراحل والفاضل المحشی فسر قوله نحن نقید العلم بالعلم المذکور فی قوله اذ لا علم
بجمیع الحقائق ولا یخفی ان قوله فی الجواب لا دلیل علیه مع ان تعمیم الشارح ینافیه یابی عن ذلک قوله لانا نقول لا
دلیل علیه ای لا دلیل علی تقیید العلم بالکنه والرد علی اللاادریة یحصل بدونه بان یکون المراد العلم الشامل للتصور
بالکنه وبالوجه فیکون المعنی العلم بالحقائق ای تصورها بالکنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعمیم الشارح ینافیه یعنی ان تعمیم
الشارح العلم فی قوله والعلم بها متحقق بحیث یشمل التصور والتصدیق حیث قال من التصور بها والتصدیق بها وباحوالها
ینافی ان یقید العلم بالکنه لان التقیید بالکنه مبنی علی ان یکون المراد بالعلم تصورها وان لا یکون العلم بها متناولاً للتصدیق
باحوالها علی ما مر وقول الشارح یدل علی شموله التصور والتصدیق قوله ولو سلم فبطلان آه یعنی ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالکنه لکن لا یلزم من بطلان هذا المقید وجوب تقدیر الثبوت بل یجوز ان یترک القید اعنی بالکنه ویکون المراد
العلم مطلقاً سواء کان تصوراً بالکنه او بالوجه او تصدیقاً بها وباحوالها کما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلک البطلان کما
یکون بتقدیر الثبوت یکون بترک القید المذکور وتعمیم العلم ایضاً کما لا یخفی وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقیید العلم
علی تقدیر عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلک فالقضیة المرکبة ههنا اتفاقیة فلا یلزم من بطلان التقیید تقدیر الثبوت
وذلک لان بین تقدیر الثبوت والتقیید بالکنه منع الجمع والامران اللذان بینهما منع الجمع لا یستلزم عدم احدهما
عین الآخر بل عین احدهما عدم الآخر فلا یستلزم عدم تقدیر الثبوت للتقیید المذکور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشی
المدقق فیه انه علی تقدیر تسلیم التقیید لا یجوز ترک القید فیجب تقدیر الثبوت لانا انما سلم تحقق التقیید علی ذلک التقدیر
وحینئذ یجوز ان یکون بطلان ذلک القید بانتفاء قیده لا لانتفاء التقدیر اذ لا علاقة بینهما وما سلم لزوم التقیید
لذلک التقدیر حتی لا یمکن ترک التقیید علی ذلک التقدیر فیکون استحالة التقیید مستلزمة لاستحالة ذلک التقدیر
فیجب تقدیر الثبوت قوله وقد یقال ایضاً ثبوت الکل غیر معلوم حاصله ایراد النقض علی ما قاله من ان المراد العلم
بثبوتها یعنی ان ارید بقوله العلم بثبوت الحقائق التصدیق بثبوت جمیع الحقائق فهو لیس بصحیح لان ثبوت الکل غیر معلوم و
ان ارید التصدیق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدیر الثبوت اذ کما یعلم ثبوت بعض الحقائق یعلم

بعض الحقائق ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا الا ان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن
العلم الاجمالي بالجميع والمراد بهذا قلنا فلا يكون العدول متوجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني
ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس يتحقق
سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي
في المقامين قوله يرد عليه آه يعني ان ارادة الجنس وان دفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
ما هو المقصود من التقديرين بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به
في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه آه يعني ان
المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود
المحدثات والعلم بها سواء كان ما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون
الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن
فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن
حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يندفع اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود
ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ
الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب انما مبني على التلبس او التلبيس تامل قوله فالكلام السابق على
حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة
او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس
انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد
اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يأول بمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع
ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من
الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا
لا يخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب
العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم

من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم يكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي
يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر حيث نفي التحقق اي تقرره والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها
وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها
ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبوت فيها بتوسطها ولذا اتصف
بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك
وهم يقولون هذا الشيء مر لانه نجد كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت
الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا
على مذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر
ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود
بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا
كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر للتميز بالمرة يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء
حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالا ما كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع
الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب
الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم
يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم
ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ ما من قضية بديهية آه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لنشاء غلطهم فيجوز ان لا يخص مذهبهم ويخص منشاء مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو بطل لادلة تعانده او لا يتناهى وهو ايضا بطل لادلة مثبتة ولو كان شئ موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان قوله وبه يظهر آه اى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لا انكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله تخصيص آه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اى تقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلپي اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار في شئ من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رائهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه فيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل به الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجها اما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت او بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رائهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل

قوله حقا آه فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها اجيب هو
ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت منا سابقا ما يغنى عن اعتبار هذا التمحل
مع انه على هذا لا فائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى
القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل
ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث
الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب
المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي
والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق نفي
الاشياء اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين
وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة
ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف
بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات او هو ملزوم له فلزم الثبوت
وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها
اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء
ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على
تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء
بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف
وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له
لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه آه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم
فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون تخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا

ايضا دائما تزعمون فمرحبا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث
قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق فقد اعترفتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال
ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس
توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا اثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض
الموجود في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه آه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف و
قد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ يجب كون الملزوم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل نوسع دائرة المقال لهم
لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال آه حاصله انه لا حاجة في توجيه
الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في
التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في
الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات متداركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان
قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السوال يعني
ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل
الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما محقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج
كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج
كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملومنه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني
فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه
حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول
من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود
الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز
ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز
ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على اللاادرية
ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية
يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم نفي
تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه
فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم
ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع
في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى
الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن ان يقال
لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء
وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احدهما تخييل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما فيه الا ترى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر
اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات لبعض بالتعيين يجوز ان تكون اعتبارية مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا اما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا قوله قال في شرح المقاصد تائيد لقوله نفيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشئ او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشئ او نفيه والترديد ناظر الى قولي كل منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي باحدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان آه اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالعيان بالدليل فلتفرعه على العيان فمساده فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك قوله قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة آه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى احساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافات آه بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل قوله ان قلت لعل آه منع اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له علاوة المستدل قال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا تخصيص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب بما حررنا

لك ظهر ان جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين تجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لالانه وعلى الشارح فما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس آه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء قوله قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في المعلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط

قوله وان صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اي تتضح وتظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله حملا على نقوله وانما يحمله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر وي يلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال الا ان نسبته التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب وآخر في آخر ليس من التدافع في شيء

قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
الاحساس من العقلاء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى
يمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة
وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل و
بدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب
تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب به ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك
الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فاللام من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة
آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو للشيء يتعلق به وهو الذي
لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة تتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا اخرج من
الحد الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء
كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب
والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد
واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف
العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق الابتناء
كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى
عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على
انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي
والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه

يتعلق بها الاثبات ينا قضهما من حيث انه يتعلق بها النفي وبها بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظ لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق التي ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريره انشاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشئ محتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق باسم مفعول قوله ثم التمييز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اى الامر الذي بها تمييز النفس للشئ لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور

اولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية
الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقبل النقيض اما اصلا او بما تميزها عما عداها واذا تعلق علما بان العالم حادث
حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بداهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فتحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة
والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه
والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما
عن الشك ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق
يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما عليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار المحشي
الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد
عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآة واين هذا من
الوجود الذهني فان مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المسامحة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما
للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل
في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح

مختصر الاصول والظاهر ان المراد بالمعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشائخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ما ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا بالمقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور مواده عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين هو الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه آه يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات بملاحظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منهما انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتمييزها الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة توجب تمييزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز لا نقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا آه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهر الوارد بنقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا تحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا تحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا تحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا تحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى آه يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت آه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

لا یحتمل غیر صورته الحاصلة فعلی تقدیر تسلیم ان للتصورات نقیضا یصح شمول تعریف العلم للتصورات لکونها غیر محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات علی انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقیضا ای لتمییز التصور لمام قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعریف العلم للتصورات بناء علی انها غیر محتملة للنقائض انما یتم فی التصورات بالکنه اذ کل متصور بالکنه لا یحتمل غیر صورته الحاصلة لما انه لا یمکن تعدد حقیقة الشیء واما فی التصور بالوجه فلا اذ یمکن ان یکون للشیء واحد لوازم متعددة فکما یمکن احضاره باحدها یمکن احضاره بالآخر بخلاف بنائه علی انها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالکنه وبالوجه قوله علی ان آه علاوة علی تقدیر تسلیم ان کل متصور بالکنه او بالوجه لا یحتمل غیر صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول آلة التصورات علی انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع علی زعمهم وهو لا ینافی ان یکون لذلک الدخول مبنی آخر هو عدم الاحتمال للنقیض بحسب التقدیر والغرض فیجوز ان یکون بناؤه بحسب الواقع عدم النقیض وبحسب الغرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبی فی تحریر هذا الکلام ما قد بلغ فی نهایة البعد عن المرام وهو یزعم انها نهایة تحقیق المرام قوله لانه یبطل کثیرا من قواعد المنطق آه عد قولهم بعکس النقیض جعله نقیض آه من قواعد المنطق لا یخلو عن تسامح لان القاعدة قضیة کلیة والتعریف لیس کذلک واما قولهم نقیض المتساویین متساویان فهو قاعدة بلا مریة لصدق التعریف علیه وعده فی شرح المطالع من القواعد قوله والتحقیق هذا التحقیق مستفاد من کلام السید السند قدس سره وحاصله ان فسر النقیضان بالامرین المتمانعین بالذات ای الامرین الذین یتمانعان ویتدافعان بحیث یقتضی لذاته تحقق احدهما فی نفس الامر انتفاء الآخر فیه وبالعکس کالایجاب والسلب فانه اذا تحقق الایجاب بین الشیئین انتفی السلب وبالعکس لا یکون للتصور ای الصورة نقیض اذ لا یستلزم تحقق صورة انتفاء اخری فان صورتی الانسان واللاانسان کلتاهما حاصلتان لا تدافع بینهما الا اذا اعتبر نسبتهما الی شیء فانه حینئذ یحصل قضیتان متنافیتان صدقا ان لم یجعل السلب راجعا الی نسبة الانسان الی شیء بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا الیها کانتا متنافیتین صدقا وکذبا وکذا الحال فی التصورات التقییدیة والانشائیة لا تدافع بینهما الا بملاحظة وقوع تلک النسبة وارتفاعها او بالاعتبارین المذکورین فی المفردین فان قلت مفهوم نسبة الانسان الی زید ومفهوم سلبها عنه کل منهما من قبیل التصور بینهما تناف صدقا وکذبا فیکون کل منهما نقیضا للآخر بالمعنی المتعارف للنقیض فقد تحقق النقیض للتصورات ایضا والجواب ان کلا منهما ان لوحظ من حیث انه آلة ورابطة بین الطرفین فالتناقض بینهما عین التناقض فی القضایا وان لوحظ من حیث انه مفهوم من المفهومات وحمل علی زید کقولک زید منسوب الیه الانسان ولیس ینسب الیه الانسان فهو ایضا راجع الی تناقض

القضایا

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه
ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل
منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا
قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر
قوله ومن ههنا قيل آه اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره
فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل
مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى
السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ باعتبار
واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله نقيض
كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان
اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق
على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيضا للضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض
على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا موجهة من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ
والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول
واما عن الثانى فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث
صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه
قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز
باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا
عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله ايضا يلزم

عطف على قوله يبطل كثير آه ووجه آخر لبيان ضعفه توهم انه لا ينتقض المتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه الا ان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب آه اي اما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح لا تصدق الا على الانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا تحتمل غير تلك الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة بمطابقتها المعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي ينتزع منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها او اوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون الا يرى انا اذا راينا حجرا حصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا راينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله وانما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انتزعت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما
هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن
البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن والا لزم التسلسل لانا نقول انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملاحظة
حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات بفصل في جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه
فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من
ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه المعلوم به اما
ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق
والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان يراد بان المتصور
هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر
فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هي
مطابق لتصوره وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة تلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحه انا اذا راينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فههنا توجه الى
ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم
عليه في هذا الحكم الوارد على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة
المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا
العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من
حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق ونظيره الحال
في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي واشتمال
ذلك الشيء وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا فالمحكوم
عليه لا بد ان يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور
بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ

يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجواهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف آه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن في ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي بني عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان اورد المولى زاده حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس آه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صورة الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء والآلات ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابد انها وكل لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد آه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدءا لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا فان المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتاديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح انه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل لمحدب الآخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود
الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوهما من المبصرات
فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه يعني
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه
بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة نحو كان مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق و
نحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني ان لزوم
النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى آه اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة
ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه نقيض عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات
انما يصح على احد المذهبين قوله وما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض عن
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
المدرك محسوسا والا لزوم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى او ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن
ان يكون محسوسا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس
لا يدرك الجسم آه فمن تتمة ما يقال او دفع الاعتراض ويرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة
ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عليه ادرك
حركته والى ذلك ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك
الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي
الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه
ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك
الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او للعقل و

في بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان آه فحينئذ يكون بيانا لقوله ادراك العقل هذه الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل منه الكونين فهذه الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك بما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان قوله اي مركب تام آه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضل في نفس الامر اذ عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس الكلام بمعنى ليشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح قوله اي على وجه ذلك الشيء اي متلبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله هو الواقع اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذوات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عدد آه واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ولا يوجد هو في الخمسة واعترض بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثني عشر آه قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم للتبليغ احكام دين موسى عليه السلام تشهيرا او تواترا فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك

من المومنين روي ان المومنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطة وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتوطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي كذا في التلويح قوله قيل عليه آه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تامل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول

او غيره بل ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجوه كثيرة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح آه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى آه فلا تدافع لكنه لا يصح حينئذ عطف قوله واليهود بتابيدهم دين موسى عليه السلام الى آخره الا بتكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا آه وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعني ذلك التوهم باطل لا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين آه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما وقعت عن الشبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وقد قتل اليهود آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة عنادا وافسادا فقتلوا حتى لم يبق فيهم الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة نافذا لسلطانه في الارض ومعناه بما سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم يسمى بذلك قوله وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصته قوله وتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فقد لكنه لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم آه يوجب القوة للمسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر فيتفاد تمام حجانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليها فلكل خبر طرفان يؤكد ان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام آه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين رفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد

على هذا التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا اذ لم يقرر شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل
ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن
الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك ونافي معناه يسمى بالرسول
ومن حيث انه انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي
اعم لان الرسول اما صاحب كتاب وشريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان
الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى آه وجه
التائيد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان
يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا
ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي
بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما
في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان
صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث آه تائيد لان لكون
النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم فقال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط آه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم
الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة
واربعة روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث
خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية
والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال والشرط في الرسول
ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان
يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه ما سبق
من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول
متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب
انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط
بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير
شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسول كما قال الله تعالى في حقه وكان
رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى و
كان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله تصحيح
الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر
بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الآلة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص
تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع
لدخول سحر من يدعي النبوة وليس نبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة
والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا
مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه لمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق
مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار
صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق
المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق
فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا
يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلپي من انه مبني على ان جميع الممكنات
صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم دل الاخلاء وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد المتاله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله يكذب مقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة
وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق
ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة
ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي
لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا امكن ان يقال يمكن ان يكون انسان
ليس بناطق ردا على تعريفه بحيوان الناطق قوله وايضا اظهار الخ يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب
المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة
المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر
خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو
الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي
عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من انه يرد
عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر
على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق آه
اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن
مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى لا مدخل
لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب
يخلقه على يد كل من باشرها عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط
لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون
جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر تعني شيء وهو ان هذا الجواب

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من
انه لا يظهر الى يده حين اولانه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق
بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة آه انتقاض لتعريف
المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان
المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار
انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات
الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما اشترطوا
في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله فقد عدوا الارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر
قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم
وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس بضروري فما قال الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك
ان تاخذ امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح
الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما
هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

ودليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المط بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال اه مختص به او لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريفات ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح مختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتهما آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك المتعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس

البرهين الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ يستلزم للمعقول استلزام للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتامل قوله هذا اى القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى الموف واما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول قوله هذا الحصر مبنى آه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منها المطلوب الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله وفى نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر للعضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الچلپى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفى لا النفى قوله لا يخفى آه يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر فى احواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذى ذكره الشارح واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة ٢٢

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بدون اعتبار
الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الملحوظة مع الترتيب تامل
وللفاضل الچلپي ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا انما هو بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع
الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل والامكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل
انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق آه
يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ
يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة
الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تصورها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الچلپي
من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك
وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء
على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله ويلزم منه آه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم
العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية
او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى
لانها حاصلة بالبداهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم
بهما العلم باحدهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي
خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل
القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود وذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود
سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته و
امثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية

الاولی فلا یخرج امثال ذلک من التعریف الا باعتبار قید النظر فیه علی ما یذکره فی قوله اللهم الا ان یراد آه انتهی اقول
العلم فی الصورة المذکورة لیس حاصلا من العلم بالقضیة الاولی فقط بل هو حاصل بانضمام قضیة اخری وهی کل
اسود موجود وکل من یقاوم الاسد فهو شجاع حتی انه لو فرض عدم العلم بها لم یحصل العلم بتلک القضیة اصلا فان کان
بطریق الحدس فهو داخل فی قوله وایضا یرد علیه آه وان کان بطریق النظر فهو من افراد الدلیل فعدم خروجها مطلوب
قوله لکن یرد علیه ما عدا الشکل الاول آه یعنی وان دفع النقوض المذکورة عن التعریف بما ذکره لکن نقضه جمیعا بما عدا
الشکل الاول والقیاس الاستثنائی غیر مندفع اذ اللزوم بین علم المقدمات علی غیر هیئة الشکل الاول وبین علم
النتیجة وان کان بین المعلومین تلازم بحسب الصدق فی نفس الامر لا بینا وهو ظ ولا غیر بین لما ان معناه خفاء اللزوم
وان لا یکون تصور الطرفین کافیا فی الجزم باللزوم بل محتاجا الی غیره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فیها اذ الا یمتنع
تحقق العلم بدون العلم بنتایجها کالمثلث لا یتحقق بدون تساوی زوایاه لقائمتین والحاصل ان اللازم یمتنع انفکاکه
عن الملزوم بینا کان او غیر بین والتفرقة انما تظهر فی العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنی غیر البین هو
الاحتیاج الی الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنی الاحتیاج الی الوسط لا یستدعی الوجود فبین البطلان
اذ لو لم یستدع غیر البین وجود الملزوم لما کان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذکور ان تفطن کیفیة الاندراج
شرط الانتاج فی کل شکل فالمراد ما یلزم من العلم به بعد تفطن کیفیة الاندراج ولا شک حینئذ فی تحقق
اللزوم فی جمیع الاشکال ویمکن ان یقال اطلاق الدلیل علی الاشکال الباقیة باعتبار اشتمالها علی ما هو دلیل
حقیقة وهو الشکل الاول لما ذکره السید السند فی حاشیة شرح المختصر للعضدی ان حقیقة الدلیل وسط مستلزم
للمط حاصل للمحکوم علیه ووجه الدلالة ان موضوع الصغری بعض موضوع الکبری فیندرج فی حکمه ولا شک
ان کلا الوجهین منحصران فی الشکل الاول فمن لاحظ الاشکال الباقیة باعتبار اشتمالها علی الاول حصل له
العلم بالنتیجة من غیر انفکاک بین العلمین قوله یرد علیه یعنی یرد علی هذا التعریف وکذا علی السابق اعنی مؤلف من
قضیتین آه انهما غیر مانعان لصدقهما علی المقدمات التی یلزم منها النتیجة بطریق الحدس وهو ان یجد البادی المرتبة
فی الذهن فینتقل منه الی المط سرعة مع انها لیست بدلیل لانه مختص بما یقع فیه الحرکتان اعنی الحرکة من المط الی المبادی
الغیر المرتبة ثم منها مرتبة الی المط قوله اللهم الا ان یراد آه فحینئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فیه لانه عبارة عن الحرکتین
المذکورتین والثانی مفقودة فی الحدس وانما قال اللهم اشارة الی ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرینة علی
تخصیصه وجعل المعرف غیر معقول نعم انه یصح قرینة علی تعیین المراد من اللفظ المشترک علی ما تامل هذا لکن بقی شیء وهو ان

لا یجئ

الاليق بالبيان ان يذكر المحشي اولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشياً آه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان
اللزوم متقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمهما بقيد واحد قوله
فبالثاني اوفق آه لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب
دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على
التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل
المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث انه حادث بان يتوسط بين طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه حاصله انه على
تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضاً لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اختاره الشارح
من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقاً لان معنى
مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة فقد قصر
النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات
لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه بشمل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق
هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات
فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بشمل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة
الدالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن
مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في
نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح
ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له اي يريد الشارح
من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه
عند الخارق اما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه لا لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب
مقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء وغيره في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقاً لدعواه فانه
لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق

سوا فق لادعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالته قوله هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره لانه ذنب قوله قيل عليه اذا تصور مخبره آه وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون
افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره
بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور
المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته
ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب
ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل ثم تكلف
زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا
يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب لتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه
موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق
الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى
الرسالة ولا يكون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي
هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله ثم تصور الخبر آه بيان لمنشاء غلط السائل والمجيب يعني
ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي
يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق
وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل
فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين
فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم
الاستدلالي موقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب
والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما
بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا

لان الرسالة فی الصورتین کانت ملحوظة مع ملاحظة ہذا الخبر وہذہ الملاحظة ہی منشاء البداہة علی ما ذکرہ اقول
ان اراد ان تصور المخبر بانہ رسول سواء کان فی ہذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغہ فہو ممنوع لجواز ان یتصور المخبر
بجہة الرسالة وانہ رسول من اللہ مع تصور الخبر بانہ من قبل نفسہ وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انہ رسول فی ہذا الخبر
یستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغہ فالملازمة مسلمة لکن المحشی انما حکم بعدم جعل صدق الخبر بدیہیا علی التقدیر الاول
فتامل قولہ لکن الکلام آہ استدراک لدفع توہم ناش عن سابقہ وہو انہ یجوز ان یکون مراد السائل من قولہ اذا
تصور مخبرہ بالرسالة لم یحتج الی الترتیب انہ اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انہ رسول فی ہذا الخبر ولیس لہ مدخل فی ذلک
الا من حیث الرسالة والتبلیغ یکون صدق الخبر بدیہیا من غیر احتیاج الی الترتیب المذکور فحینئذ یرجع الی ان تصور
الخبر بعنوان ما بلغہ الرسول یجعل صدقہ بدیہیا فحینئذ یکون السؤال والجواب صحیحا وحاصل الدفع ان کلامنا فی صدق
خبر الرسول من حیث ذاتہ ای من حیث انہ خبر الرسول مع قطع النظر عن کونہ مما بلغہ او غیرہ یدل علی ذلک قولہ وہو
ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی حیث لم یقل ای ما بلغہ الرسول یوجب العلم آہ ولا شک ان صدقہ بہذا الاعتبار
استدلالی یحتاج الی استحضار تینک المقدمتین علی ما مر فحینئذ لا معنی للاعتراض بان تصور خبرہ بعنوان ما بلغہ یجعل صدقہ
بدیہیا ولا یحتاج الی الترتیب المذکور قولہ ونظیرہ آہ یعنی ان نظیر ما ذکرنا من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر یؤثر فی جعل
صدق الخبر بدیہیا او استدلالیا انہ اذا لوحظ العالم من حیث ذاتہ مع قطع النظر عن اوصاف العارضة لہ المقتضیة
لحدوثہ واثبت لہ الحدوث فیقال العالم حادث یکون ثبوت الحدوث لہ نظریا محتاجا الی النظر واذا لوحظ بوصف
التغیر ویقال العالم المتغیر حادث یکون ثبوت الحدوث لہ بدیہیا غیر محتاج الی الدلیل مع ان الحکم فی کلا الحالین علی
ذات العالم لکن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال فی البداہة والکسبیة وبما قررنا لک ظہر ان ما قالہ الفاضل
المحشی من ان قولہ ومن حیث عنوان المتغیر بدیہی ممنوع اذ لا بد فیہ من ملاحظة الکبری ایضا وہی قولنا وکل متغیر حادث
ولا شک ان ملاحظة الکبری بعد الصغری ہو النظر والاستدلال لیس بشیء فمنشاؤہ قلة التدبر نعم یرد علیہ انہ انما یکون
بدیہیا لو کان ثبوت الحدوث للمتغیر بدیہیا ولیل لذلک بل یحتاج الی اثبات ان ما ثبت قدمہ امتنع التغیر علیہ لکن
المناقشة فی المثال لیس من دأب المحصلین قولہ ہذا المعنی یعم الثبات آہ یعنی ان التیقن بمعنی عدم احتمال النقیض
واخل فیہ الثبات لان الظاہر المتبادر منہ عدم الاحتمال حالا ومآلا علی ما مر فی تعریف العلم فیکون ذکر الثبات بعد التیقن علی
ہذا المعنی لغوا لا فائدة فی ذکرہ الا التکرار وبما ذکرنا من معنی العموم اندفع الاعتراض بان التیقن بالتفسیر الذی ذکرہ المحشی
ایضا یشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فی الثبات وغیرہ وان ذکر العام لا یوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة لہ علیہ اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال بهذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى آه اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل بمحض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو مطابق في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال هو المآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات ممنوع فتأمل

عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه
ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان مقصود المص من قوله والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت آه ان
العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله
وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما
قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر
الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا آه اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم
الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه
ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من
قوله والعلم آه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم
عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان
ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا للارادة واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب
العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني صفة تتجلى بها المذكور آه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون
قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم
كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب
العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس
والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية آه يعني ويرد على تقدير
حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع
العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان
الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت آه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات
في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراي المص لانه لا يقول

بالشهادة

بالتفاوت بین الیقینیات فی القوة والضعف کما سیجیٔ فی بحث الایمان اقول مراد المص نفی الزیادة والنقصان عن الیقینیات لا نفی القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بین الیقینیات بدیهی الا تری ان تصدیقنا بالشرعیات لیس کتصدیق النبی علیه السلام تامل قیل لیس فی کلام الشارح ما یدل علی انه لم یحمل کلام المص علی هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق آه لا یفید انه لم یقصد ذلک بناء علی انه یحتمل ان یکون مقصوده ان العلم فی قوله والعلم الثابت یضاهی العلم الثابت آه بالمعنی الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجیه فی غایة البعد اما اولا فلانه لا حاجة الی تفسیر العلم ههنا اذ قد صرح فی قوله واسباب العلم ثلثة انه لا یطلق العلم عندهم الا علی الیقینیات واما ثانیا فلانه لا وجه لتخصیص التفسیر فی هذا الموضع وترکه فی قوله فهو یوجب العلم الضروری ویوجب العلم الاستدلالی مع انه الاقدم والاحق بالتفسیر واما ثالثا فلانه یجب حینئذ ذکره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنی لاتیان الفاء المشعر بانه فذلکة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حینئذ فی ذکر قوله والا لکان جهلا آه قوله وکانه اشارة آه یعنی ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروری فی قوة التیقن آه اشارة الی ان الادلة النقلیة مستندة الی الوحی المفید لحق الیقین ولیس لشائبة الوهم مدخل فیها کما انه لیس له مدخل فی العلوم الضروریة فیکونان متشابهین فی قوة الیقین بخلاف العلوم العقلیة الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فیه شائبة الوهم اذ الوهم له استیلاء علی جمیع القوی فیتصرف فی المعقولات ایضا فیحکم احکاما کاذبة فلا یکون العلوم العقلیة خالیة عن شائبة الکدورة قال الفاضل الچلپی هذا مخالف لما تقرر فی الاصول من ان الادلة النقلیة ظنیات للاحتیاج الی معرفة الاوضاع والالفاظ وان المقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقیقة او المجاز ولیس لنا الی التیقن بشیٔ من ذلک سبیل اقول مراده بکون الادلة النقلیة مفیدة للعلم الذی هو فی غایة التیقن انه یفیده بعد ان یحصل العلم بوجه دلالتها بطریق القطع ولا شک انه بعد التیقن بجمیع الامور التی لها مدخل فی دلالتها یفید العلم الضروری هو اقوی من العلم الحاصل بالدلیل العقلی لعدم شائبة الوهم فیه والتیقن بوجه دلالتها یحصل فی بعض المواضع کما ذکر فی شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحدیث مشهور آه قیل کلام الشارح ظاهر فی ان هذا الحدیث متواتر وکذا ما ذکره فی شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالی ثقة فلا اعتداد بالقول بانه لیس بمتواتر الا بعد تصحیح النقل ممن هو اوثق منه انتهی ذکره فی الکافی ان هذا الحدیث مشهور تلقته الامة بالقبول حتی صار کالمتواترة ذکر فی شرح الهدایة ان هذا الحدیث فی نفسه من خبر الاحاد الا انه فی حکم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت علی قبوله والعمل بموجبه ویؤیده ما ذکره السید السند قدس سره فی حاشیته للطیبی

انه قال ابن الصلاح رحمة الله علیه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فی الاحادیث اعیاه طلبه وحدیث من کذب
علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار تراه مثالا لذلک فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها آه
یعنی انما قطع النظر عن القرائن فی افادة الخبر الصادق ولم یقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقی
خبر الرسول داخلا مع کون کل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فی عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدینیة منه والا فالخبر لیس سببا للعلم بل المفید له العقل والخبر الصادق طریق له
علی ما مر فی وجه الحصر والخبر الذی هو مع الدلیل کخبر الرسول داخل فی هذه الاستفادة فلذلک لم یعتبر قطع النظر
عن الدلائل کیلا یخرج منه ذلک بخلاف الخبر المقرون اذ لا یستفاد منه شئ من المعلومات الدینیة فلا وجه لادخاله
فیه وجعله سببا سوی العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد یوجه آه یعنی قد یبین وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفک عن الخبر وتبقی مع انتفاء الخبر کما اذا تحقق تسارع القوم الی دار زید مع عدم الخبر
بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفک عن الخبر بل کلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل علی تحقق الخبر
بالنسبة الی جمیع الاوقات والازمان فلا یکون الخبر المقرون مفیدا دائما فلذلک قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن
درجة الاعتبار فی الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة علی تحققه فی جمیع الاوقات بالنسبة الی جمیع الاذهان
فیکون الخبر المدلل مفیدا للعلم دائما فلم یقطع النظر عنه قال الفاضل المحشی فی توجیه قوله بان القرائن قد تنفک عن
الخبر آه ان الخبر بقدوم زید عند تسارع قومه یفید العلم وعند عدم تسارع قومه لا یفیده لکن تسارع قومه لا یلزمه الخبر
المذکور بل ینفک عنه بخلاف الدلائل فان دلیل خبر الرسول یلزمه ولا ینفک عنه وهو ان هذا خبر الرسول وکل ما هو
شانه فهو صادق اقول فیه بحث لان الخبر المقرون یلزمه القرینة ولا ینفک عنه اصلا والخبر المذکور لم یکن مقرونا قوله و
لیس کذلک یعنی لیس الامر کما قال الموجه اذ المراد بالقرینة ههنا ما یدل علی صدق الخبر دلالة قطعیة بحیث لا یحتمل تخلفه عنها
علی ما یدل علیه قول الشارح مع قطع النظر عن القرینة المفیدة للیقین بدلالة العقل ولا شک ان القرینة القطعیة الدالة
لا تنفک عن الخبر کما لا ینفک الدلیل عنه قال الفاضل المحشی ای لیس هذا التوجیه صحیحا فی نفس الامر فان دلیل الخبر المتواتر
وقرینته لا تلازمه بل تنفک عنه فی بعض المواد اذ فی بعض الاشخاص او فی بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر کان مقبولا
معدودا من اسباب العلم اقول فیه بحث لان الخبر المتواتر یفید العلم الضروری عند المص ومنشا حصول العلم عقیبه الاجتماع
ورب اجتماع یخلق الله العلم عقیبه ورب اجتماع لا یخلقه الله فلا یکون افادته بالدلیل او القرینة فلا معنی لقوله فان
دلیل الخبر المتواتر وقرینته تنفک عنه وبما ذکرنا اندفع ما قیل بقی اشکال قوی وهو ان الخبر المتواتر ایضا لا یفید الیقین

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق
لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال
فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام فيه قال
بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط
لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل
فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى
كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن
ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم لمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف
القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن
بالنظر في احواله قوله لانه كذلك آه اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحيل العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري
وما في حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد
المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصد الشارح من
ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سوى
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

یعلمون الاجماع وکیفیتہ کذا قیل قولہ ان قلت ہذا آہ یعنی قد سبق فی وجہ حصر اسباب العلم فی الثلثۃ ان العقل لیس
آلۃ غیر المدرک حیث قال السبب ان کان من الخارج فہو الخبر والا فان کان آلۃ غیر المدرک فہو الحواس والا ای وان
لم یکن آلۃ غیر المدرکۃ فہو العقل وتعریف العقل یدل علی انہ آلۃ غیر المدرک لانہ قال قوۃ للنفس بہا تستعد فانہ صریح
فی ان المدرک النفس والعقل واسطۃ فی ادراکہا مغائر لہا ضرورۃ ان قوۃ الشئ لیست عینہ قولہ قلت آہ حاصل
الجواب انا لانم انہ یفہم من التعریف ان العقل آلۃ للنفس فان المفہوم منہ ان العقل قوۃ ووصف للنفس بسببہا تستعد
للادراک ووصف الشئ لا یسمی آلۃ لہ اصلا اذ لا یقال فی العرف واللغۃ ان حرارۃ النار آلۃ لاحراقہ بل انما یطلق الآلۃ
علی الامر الذی ہو مغائر للفاعل فی الوجود وواسطۃ فی وصول اثرہ الی منفعلہ واما اطلاق الآلۃ علی العلوم العالیۃ کالمنطق
فان المنطق صفۃ للنفس والنفس مدرکۃ بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انہا من اوصاف النفس فلعلہ اطلاق مجازی
والا فان النفس لیست فاعلۃ للمعلوم الغیر الآلیۃ فیکون تلک العلوم واسطۃ فی وصول اثرہا الیہا لکن یبقی ان
اطلاق الآلۃ علی العقل بمعنی القوۃ شائع فی عباراتہم کما وقع فی الکشف الکبیر فی بحث الاہلیۃ مرارا کثیرۃ وانہ یکون
حینئذ ذکر غیر المدرک فی وجہ الحصر مستدرکا اذ یکفی ان یقال ان کان السبب خارجا فہو الخبر والا فان کان آلۃ فہو
الحواس وان لم یکن آلۃ فہو العقل فالظاہر من عبارۃ الشارح ان مقصودہ نفی کونہ غیر المدرک وان النفی متوجہ
الی القید وانما نفی الغیریۃ عنہ مسامحۃ باعتبار ان لہ دخلا تاما فی الادراک فانہ سلطان القوی الدراکۃ فکانہ
المدرک ونظیرہ قولہم القدرۃ صفۃ مؤثرۃ علی وفق الارادۃ کذا افادہ بعض الافاضل ولا یخلو عن تعسف قولہ
واما حمل الغیر علی المصطلح فبعید ای واما الجواب عن السوال المذکور بان المراد بالغیر المذکور فی وجہ الحصر الغیر المصطلح وہو
ما یمکن انفکاکہ عن الآخر فی الوجود فالمعنی ان لم یکن آلۃ یمکن انفکاکہ فی الوجود عن المدرک فہو العقل ولا شک
ان نفی الغیریۃ عن العقل بہذا المعنی لا ینافی کونہ قوۃ ووصفا للنفس لان وصف الشئ لیس مغائرا لہ بہذا المعنی
کما انہ لیس عینہ فبعید عن الفہم لان المتبادر من اطلاق الغیر ہو اللغوی اعنی ما یکون مغایرا فی المفہوم وعلی تقدیر
التسلیم فہو غیر صحیح لان نفی الغیریۃ بالمعنی المذکور انما ہو عن الصفات القدیمۃ واما الصفات المحدثۃ فمغایرۃ لموصوفاتہا
لانہ یمکن وجودہا مع عدم الآخر بان یعدم الصفۃ ویبقی الموصوف علی ما سیجئ بالتفصیل انشاء اللہ تعالی والعقل مع النفس
کک قولہ ہذا ہو النفس بعینہا اذ ہی التی یدرک بہا الغائبات والمحسوسات جمیعا واما العقل المغائر للنفس فلا یدرک بہ الا
الغائبات اذ ادراک المحسوسات بالحواس ہذا لکن قولہ یدرک بہ صریح فی انہ مغائر للنفس لان النفس مدرک لا مدرک
بہ اللہم الا ان یقال بالمغایرۃ الاعتباریۃ او یجعل الباء زائدۃ من قبیل کفی باللہ وکیلا ولک ان تقرر قولہ یدرک علی صیغۃ المعلوم

ویکون مسندا الی الغائبات ویجعل الادراک بمعنی الانکشاف والباء فی قوله به للتعدیة فیکون المعنی جوهر ینکشف له الغائبات بالوسائط آه هو اعلم ان الشارح ذکر فی التلویح فی بحث الاهلیة ان العقل یطلق علی القوة التی بها الادراک وعلی الجواهر المجرد والغیر المتعلق بالجسم تعلق التدبیر والتصرف وهو المشار الیه بقوله علیه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقیاس الیه کحال ابصارنا بالاضافة الی الشمس کما ان باضافة نور الشمس یدرک المبصرات کذلک بافاضة نوره یدرک المعقولات فالاظهر ان یجعل التعریف المذکور تعریفا للعقل بهذا المعنی وانما ضعف لانه بهذا المعنی لیس مرادا ههنا لان الکلام فی العقل الذی هو من صفات المکلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة علی مغایرتهما آه یعنی ان العرف واللغة یدلان علی مغایرة العقل والنفس فلذلک قال قیل اشارة الی ضعفه اقول هذا انما یتم لو کان القائل بهذا المعنی منکرا لاطلاق العقل علی القوة المذکورة اما لو کان قائلا بها ویکون مقصوده من هذا التعریف انه یطلق العقل علی النفس ایضا کما یطلق علی قوتها کما یدل علیه قوله علیه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحدیث وقوله عم ان الله تعالی خلق العقل فی احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اکرم خلق بک اکرم وبک اهین وبک اعذب وبک اثیب فالاولی ان یقال انما اورده الشارح بقیل اشارة الی انه بهذا المعنی غیر مراد ههنا لانه بهذا المعنی لیس سببا للعلم قوله عدم تقییده آه یعنی عدم تقیید العلم بالضروری الاستدلالی او نحوهما بان یقول یفید العلم فی الالهیات او فی معرفة الصانع مع اثباته معرفا بلام الاستغراق اشارة الی العموم یعنی انه سبب لجمیع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشی من ان عدم تقییده اشارة الی الاطلاق لا الی العموم لان معنی الاطلاق هو عدم التقیید ومعنی العموم هو الاستغراق والذی یفهم من عدم تقییده هو الاول دون الثانی قوله ففیه رد لفرق المخالفین فتخصیص الشارح السمنیة وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفین فرق الاولی منهم المنکرون لافادته مطلقا والثانیة المنکرون لافادته فیما سوی الهندسیات والحسابیات والثالثة لافادته فی النظریات فقط والرابعة لافادته فی الالهیات فقط والخامسة لافادته فی معرفة الله فقط قوله هذا دلیل لبعض الفلاسفة آه یعنی ان المراد بقوله بناء علی کثرة الاختلاف آه کثرته فی الالهیات فهو دلیل الفلاسفة المنکرین لافادته فیها فقط کما هو المذکور فی المواقف ولیس دلیلا للسمنیة اذ دعواهم عام شامل جمیع النظریات من العددیات والهندسیات وغیرها والدلیل مختص بما عداهما اذ لا کثرة اختلاف فیهما فلو جعل دلیلا لهم لم یکن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا الشبهة آه لما کان قولهم النظر الصحیح لا یفید العلم فی الالهیات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهیات فافادة النظر للعلم بهذه الشبهة لا یکون مناقضا لدعوتهم اثبت کونه من الالهیات

بقوله لان هذا النسبة عدم المعلومية آه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع
الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف و
تناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله
لكن يرد آه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه آه حاصله انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا الالزام الخصم
فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به
قوله هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها
على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفسها آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ المقصود
الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشئ بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر
مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء
العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو لا بعدم
الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعى الظن دون
العلم قوله اي اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم
بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على
افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص
يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب

ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات
الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم
بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات
تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في
استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود
المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في
الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم
بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف
ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه آه يعني ليس المراد من الدور
معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني
توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء يعني قوله وانه دور انه
يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها
والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها
والعلم بالفرع يستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح
مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص
موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول
انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم الا انا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا
حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا اثبت الكلية آه يعني لا نم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث [illegible] بل انما نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية [illegible]
بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص [illegible]

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من
حيث كونه نظرا الا ان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا
ولا خلل فيه لتغائر المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود
منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لما
نتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية
اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة
تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول
مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهته وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم
موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى آه يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسيري البداهة ينافي
الاخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب
سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى
ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول آه يعني جعل قوله من غير احتياج الى
التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يتوجه الى شئ اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج
الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في
حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل
من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال
الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقصد ان كل ذلك مما يتعلق بما سوى
العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات مرجع الكل الا العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة انما يثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم لما قرره

البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا
في حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصـ ره آه يعني ان الظ من مجموع عبارة المصـ وتقرير الشارح حيث ذكر المصـ الضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل لمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على
ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف
النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم آه عطف على قوله ان المثال المذكور
اي يرد على ما هو الظ انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال
بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر
الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلپي من انا لا نم ان
الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا
شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون
بالاستدلال كما يدل عليه قول المصـ وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا
بمباشرة سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه
حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى آه يعني
الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان
ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة آه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري
من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا انه يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق
من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال الاسباب
العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لم يات بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وهذه من المتاخرين والمجوزون بعد التبعية
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فی ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس
بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فی ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء
من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور
على خلافه كما صرح به فی شرح المواقف قوله لكن يرد آه يعنی ان شارح المواقف عرف الضروری بما عرفه الشارح وادرج
الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فی
جميع المواد مع تخلفه فی وجدان الصفراوی السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد فی حصولها
مع الاحساس من امور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فی بعض المواضع دون بعض وتلك
الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر
مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت
فی هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه حاصله ان من ادرج الحسيات فی الضروری
عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فی حصوله والكسبی عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فی الضروری
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات فی الكسبی عرفه بما يكون للقدرة دخل فی حصوله والضروری
بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات فی الكسبی لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
فی الحصول خلاف المذهب وان الفطريات قد يتوقف على مبادی ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة فی حصولها
لتوقفها على المبادی الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبی يتوقف على مجرد قدرتنا عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
الا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض آه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من
قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان
الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله وليت
شعري آه يعني ان رفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري بمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل
له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية
قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط
الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على
ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون
قسيم الشيء قسما منه او ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بالسبب المباشر
فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي
هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين
المذكورين اولا هذا غاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم آه ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم
والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به
حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر وان السبب
المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان الحيوان

ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام
بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى
قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب
انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل
بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا بداخلتين
في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع
فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر بتفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل
بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما
لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة
فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله الضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه
مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون
قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول
شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات
على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك
واعلم ان المقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل
التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج
الى دفعه آه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة
في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلهذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فيكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

فيما

احتياج في دفعه الى ما ذكر فقال الشارح الا ان تخصيص الصحة آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء
ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك آه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة تشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال
على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها
في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ايرادها الاشارة الى
ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف
المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود
قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث
حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشتملها على
ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان تحمل التجلي آه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب
في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الآحاد
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان
قوله اشارة الى وجه التسمية اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية هو المناسبة فان العالم مشتق
من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع
قوله وليس من التعريف اي ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على
المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى
اي معنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد آه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر ههنا بخلاف المفهم من وجهين الاول جواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

بيان للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان فى اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
تحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصًّا فانه مخصوص بمواضع عديدة
واذا كان موضوعًا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى
كلها اطلاقا للكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لا انه اسم للكل
عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب
العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال
الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى
كلامه فان قيل عبارة المص صريح فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام
المص بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المص وجوه تركناها مخافة الاطناب وما
ذكرناه فيه اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه
كان على الشارح ان يقول وصورها الكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها
بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة
بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها
بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى
جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء الصور الاسطقسات اى العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن والنباتات

والحیوانات القدیمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورة العناصر باقیة علی حالها فی امزجة الموالید ولذا تحصل کل واحد منها بعد الافتراق بکرتها وهی قدیمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصیة من العدم الی الوجود کالحرکة فیلزم قدم الصورة النوعیة المختصة بکل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم یکن الموالید قدیمة بالنوع فلا معنی لکون الصور النوعیة قدیمة بالجنس وتجویز حدوث نوع النار نعم انه یجوز الانقلاب بحسب الکون والفساد فی الافراد الشخصیة من کل نوع فکان الشارح ترک ذکر جنس الجنس وقال ان الصور مطلقا قدیمة بالنوع میلا الی هذا التحقیق المفهوم من الاشکال المراد بالنوع النوع الاضافی اعنی المندرج تحت الاخر فیصدق علی الصور النوعیة ویکون موافقا للمشهور

قوله قیده بالاضافة آه ای قید القیام باضافته الی العین او الممکن احترازا عن قیام الواجب لذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان یکون تحیزه بنفسه اذ لا تحیز للواجب قوله ثم لا یخفی آه یعنی ان تعریف قیام العین بالذات یصدق علی المرکب من عین وعرض قائم بذلک العین کالسریر المرکب من الخشب والهیئة العارضة لها بسبب التالیف فانه یصدق علیه انه تحیز بنفسه غیر تابع تحیزه التحیز شیء آخر مع عدم صدق المعرف اعنی قیام العین علیه اذ المشهور انه لیس بعین فکیف یصدق علیه القیام بالذات المختصة به وبما حررناه لک اندفع ما قیل فی دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعیة معتبرة فی تقسیم العالم الی العین والعرض والصورة المفروضة انما هی من اجتماع القسمین لان هذا الجواب انما یتم لو قرر عبارة المحشی بانه یتحقق فی الصورة المفروضة معنی القیام بالذات فیکون عینا مع انه لیس بعین فیکون المقصود ابطال انحصار التقسیم ولیس کذلک بل المقصود انه یصدق علیه تعریف قیام العین بالذات ولا یصدق المعرف لانه یختص بالعین وهو لیس بعین وحینئذ لا فائدة فی اعتبار الوحدة النوعیة فی المقسم کما لا یخفی وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الی انه عین فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التی اعتبرها العقل علی وضع هیئة مخصوصة من غیر ان یکون الهیئة مقومة فانها امر اعتباری غیر موجود فکیف یکون جزء للموجود واجیب عن الاشکال المذکور بان معنی التحیز بنفسه ان لا یکون فی عروض التحیز له واسطة فی العروض والتحیز لذلک المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذی هو العین ولا نقض بتعریف قیام العرض اذ لا یصدق علی ذلک المرکب انه متحیز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله لیس امرا آخر بل عین وجوده آه اعلم انه قد اشتهر فیما بینهم ان معنی وجود العرض فی الموضوع ان یکون وجوده فی نفسه هو وجوده فی الموضوع وفسره السید الشریف فی شرح المواقف بعدم تمایزهما فی الاشارة الحسیة والشارح فسره بان یکون وجود العرض فی نفسه هو وجوده فی موضوعه وقیامه به بمعنی انه لیس وجوده امرا آخر غیر وجوده فیه وقیامه به علی ما یدل علیه قوله بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجوده فی نفسه امر ووجوده فی الحیز امر آخر ولذا اطلق امتناع الانتقال به ورده السید السند بانه لیس لشیء ان یقال وجد السواد فی نفسه فقام

بالجسم وتحلل الفار بينهما لصح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغائر لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا
ما تحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين
فكيف تتحد الممكنات اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى
الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض آه يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى
الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم
من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل ثلثة
جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله لتحقق تقاطع الابعاد آه
اى ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وكذا فى قوله لتحقق الابعاد الثلثة قوله وبان التقاطع آه يعنى ان اشتراط التقاطع لا يوجب
اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتالف بان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء
الرابع على الجزء الذى اقام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزءا اب فيحصل الطول وقائم بجنب ب مثلا حينئذ فيحصل
العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من اب والثانى من ب ج والثالث من د ب متقاطعة على النقطة
ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث
ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه
ويقوم فوقه رابع او يقال اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى
يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الچلپى
فى حاشية المطول ان جملة كثيرا ما وهب فى قولنا فلان كثيرا ما وهب صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى
حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد
ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله
وان كان لفظيا راجعا آه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع
ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على
كذا او كذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح من ثلثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل تحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع آه اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا اخفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاولى اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل آه يعنى لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ما له كون فى حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتى بقوله وههنا ابحاث آه فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح
منع صغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة
الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لا
يقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لانم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافى غرض المص فهذا الاعتراض والجواب
متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپى فى تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد
غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى ايضا غير ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما فيستمر الاحتمال الدليل
على حدوثه ولا خفاء فى انه ينافى غرض المص انتهى فيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على
ما سيجئ ان كل ما له كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون
الكون فى الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه
اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجواهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله اما
مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب فى الجسم لم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين
مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هذا جواب عن
الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود
اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من
المجردات لا ينافى غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب
من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى
الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم آه يعنى
ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع انه اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى
على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة
له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى
انه يمكن ان يفرض لها حد محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة لا ينافي الكرة الحقيقية
وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا
فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في
قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل اه فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان
يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على
ما قاله البعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو
فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء
غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع
على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ قوله يرد
عليه ان العقل جازم اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد اي ينقص
العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته
ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه
ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من
مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات
ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ
ما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا
يتناهى وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه
مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا
الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي
لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن اه يعني ان كل
واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل تفرق
واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة

كونه ممكنا فيكون موجودا واخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة
اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم قوله
وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا
كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورة الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال
بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة الى
الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بط ببرهان التطبيق بل المراد من شانه وقوته ان يقبل
الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق
واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان تعليل بطلان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا
ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب
والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم
بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رايهم وحينئذ يكون
كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة حاصلة انهم صرحوا بان النقطة نهاية
عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشئ لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة
فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية
لا الكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدي من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في
كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا
وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل
فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان
احدهما قاعدة والاخر مستدار منه ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرين يسمى صنوبريا
ومستديرا او الانفصاعا قوله لانه في الاخرة آه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى
وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر لجميعها بل انتفاء الصور والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم
لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلته دوامها آه يعني ان الظ
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى الى فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة
التي تبتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف
بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني
يشمل اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي الى القدم وتبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا
للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في
محله قوله وقيل لا اما للخروج بها بكلمة ما آه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه من اقسامه والصفات
ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام
لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لا لذاتها ولا الغير لها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله
واما لانها عرض آه يعني قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع
افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما
لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات
او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا
للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم
ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه
بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع
في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيما قال الفاضل الحلبي في
توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف
الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض الجسمية
لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد او وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح هٰهنا من ان ما خذ الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

ممكنا فلا منافات بينهما لان كلام شرح التجريد فی الامكان وكلام الشارح فی الوقوع قوله ولك ان تستدل آه
يعنی لك ان تستدل علی حدوث الاعراض بان العرض لا يبقی زمانين والا لكان البقاء معنی قائما به فيلزم قيام العرض
بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعری غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول
مع انه قد اشار اليه فی بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهی غير باقية قوله
اذ القصد الی ايجاد الموجود آه يعنی ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الی ايجاده حال
وجوده والقصد الی ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر
فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض آه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد
علی الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل علی الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافات بين
التقدم الذاتی والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم
حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الی ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا الوجود قبل هذا الايجاد كما
لا يلزم شئی من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعنی ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب
تعالی وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعنی قصد واحد منافانه مقدم علی ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج فی حصول المقصود بعده الی مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا فی حصول
المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمان ايضا فيكون اثره حادثا
قطعا قوله ای مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنی عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافی العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان
قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الی الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الی الواجب
القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند آه يعنی ان طريان العدم
علی القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الی الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة علی سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك
المستند وبعد الوجود الآخر غير متناهية فی جانب الماضی ومتناهية فی جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما
لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه فی الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعنی الموجب القديم مع واحد

من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه متعاقبة
شرطا آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا
يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط
الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد
من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه
في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله
انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى
مفروض هذا الكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد اعترف به قوله قلت يبطله برهان آه يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يجوز
ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند
غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب
تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بوسائط
شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما
على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب في علة الاحتياج
على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحکماء ثم الجواب المذکور لکن بحث المحشی علی ما ذهب الیه المتکلمون المستدلون بالدلیل المذکور وانه لو سلم فیجوز ان
لا یکون تلک الشروط العدمیة اعداما للاضافات الاعتباریة فیرد لما لا یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة قوله لو قیل آه
یعنی لو قیل بدل قوله فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذلک الحیز فان کان مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر فحرکة والا فسکون
لم یرد سوال ان الحدوث بانه خارج عن الحرکة والسکون الاتی بقوله فان قیل آه لانه حینئذ یکون داخلا فی السکون
لان معنی قوله والا ای وان لم یکن مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر فیجوز ان لا یکون مسبوقا اصلا بکون آخر کما فی ان
الحدوث آه لا یکون فی حیز آخر بل فی ذلک الحیز هذا لکن یرد علیه انه یلزم حینئذ عدم اعتبار اللبث فی السکون
وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله یرد علیه ان ما حدث آه یعنی یرد علی ظاهر هذین التعریفین
علی ما ذهب الیه البعض من ان الحرکة والسکون عبارة عن مجموع الکونین ان ما حدث فی مکان واستقر فیه آنین
وانتقل منه فی الآن الثالث الی مکان آخر لزم ان یکون کون ذلک الحادث فی الآن الثانی جزء من الحرکة
والسکون فان هذا الکون مع الکون الاول یکون سکونا ومع الکون الثالث یکون حرکة فلا یمتاز الحرکة عن
السکون بالذات بمعنی انه یکون الساکن بالذات فی ان سکونه اعنی الآن الثانی شارعا فی الحرکة وذلک مما لا یقول
به احد وبما حررنا لک اندفع ما قیل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنی قولهم الحرکة کونان آه ان الکلام لیس علی ظاهره
بل محمول علی المسامحة والمراد ما ذکره فلا یرد ما اورده المحشی بقوله ویرد علیه آه لان مقصود المحشی بیان سبب حمل هذین
التعریفین علی خلاف الظاهر بانه یرد علی ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذکره الشارح فلذا حملهما علیه لا انه یرد علی تقدیر
حملهما علی ذلک واندفع ایضا ما قیل ان اشتراک الشیئین فی جزء لا یستلزم عدم تمائزهما بالذات عن الآخر وان اراد
بالامتیاز الذاتی الامتیاز بنفس الذات لا بالجزء فذلک غیر واجب فی الحرکة والسکون ولا تصریح منهم به اذ لیس المراد بعدم
تمائزهما بالذات انه لیس بینهما تمائز بحسب الحقیقة بل انهما لا یتمائزان بحسب الوجود الخارج بان یکون تحقق کل منهما فی
الخارج ممتازا عن الآخر فانه یلزم حینئذ ان یکون الشیٔ فی الآن الثانی متصفا بالحرکة والسکون معا وذلک مما لا یقول
به احد قوله والحق ان الحرکة کون اول آه هذا بعینه ما ذکره الشارح بقوله فان کان مسبوقا بکون آخر آه قوله وهذا ظاهر
ای کون هذین التعریفین صحیحا ظاهر عند تجدد الاکوان بحسب الآنات علی ما هو مذهب الشیخ الاشعری من عدم
بقاء الاعراض اذ حینئذ یتحقق الکون الاول والثانی واما علی القول ببقاء الاکوان ففیه اشکال ایضا اذ لا معنی
حینئذ لکون الکون اولا وثانیا لعدم تعدده اللهم الا ان یفرض تعددها بتتالی الآنات ولانه یلزم اذا حدث فی مکان
واستقر فیه آنین ان لا یکون کونه فی الآن الثانی حرکة لعدم کونه فی مکان ثان ولا سکونا لعدم کونه کونا ثانیا وانه اذا انتقل

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قوله المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم و جواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه آه يعني جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد آه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد لكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان الثاني فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون ان تعين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال ما لا دليل آه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ
متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد
انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فنسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه ليجب نفيه قوله و
عدم حضور الجبال آه جواب سوال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة
فاجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض
يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو
ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله محدوث آه اي اذا كان المراد حدوث
باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة
والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم
ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما
بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها
دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل دليلًا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق آه حاصله
ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية
لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية
في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها
ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما
لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصاف آه جواب سوال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

قوله

فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح آه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب آه اي يجاب عن السوال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجئ انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية وذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا آه منع للملازمة وحاصله انا لا نم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغائر اللواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او المجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لا مغائرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا آه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغائر اللواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين آه اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغائر للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا آه تحرير او اثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلوا اما ان تكون واجبة لذاتها وهو مح آه او

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجئ من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نم انه اذا لم يكن
محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى
وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات
جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف
صفاته تعالى لانه يرد حينئذ المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود
محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من
جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا
بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم
اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله معلوم
ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم
علية الشئ لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح
كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان
هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا
يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان
الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك و
ما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء
بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق و
اما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط
القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من
العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا یصلح محدثا بالذات لشئ منه لاحتیاجه الی العلة مما لا یساعده کلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع آه صریح فی ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الی محدث مطلقا سواء کان بالذات او بالغیر لانه الضروری واما انه لابد من استنادها الی محدث مستغن عن الغیر فلا لانه مبنی علی بطلان التسلسل ولانه لو کان المراد ما ذکر لیکفی ان یقال لو کان جائز الوجود لم یصلح محدثا للعالم ولا حاجة الی قوله لکان من جملة العالم ولانه حینئذ یکون الاستدلال عائدا الی طریقة الامکان فلا یصح قوله وهذا قریب آه هذا تقریر کلام المحشی علی ما سمعته من الاستاذین ویرد علیه ان حمل المحدث علی المحدث بالذات بالمعنی المذکور یجعل الحکم علیه بقوله هو الله تعالی بدیهیا اذ یصیر المعنی ان الموجد المستغنی عن الغیر هو الذات الواجب الوجود فلا یکون من المسائل المطلوبة بالذات ولا یحتاج الی الاستدلال وقال الفاضل الچلپی یعنی حمل المحدث فی قوله والعالم بجمیع اجزائه محدث علی المحدث بالذات فیصیر محصول الاستدلال انه لو لم یکن صانع العالم واجب الوجود لکان جائز الوجود ومحتاجا الی الغیر فیکون من جملة العالم الذی ثبت حدوثه الذاتی فلم یصلح محدثا لذلک العالم ویندفع الاعتراض المذکور لان الجائز المباین للواجب یجب ان یکون من العالم الحادث بالذات سواء کان حادثا زمانیا او قدیما انما لا یساعده کلام الشارح وان جاز نظرا الی ظاهر عبارة المصنف حیث صرح هناک بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الی الوجود بمعنی انه کان معدوما فوجد فلا یتم الدلیل انتهی کلامه وفیه ان المتکلمین لم یقولوا بالحدوث الذاتی علی ما صرح به الشارح فی بحث التکوین بقوله ان هذا معنی القدیم والحادث بالذات علی ما یقول به الفلاسفة واما عند المتکلمین فالحادث ما لوجوده بداءة ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافه فالتوجیه المذکور لیس بصحیح لانه مما لا یساعده کلام الشارح قوله والشئ لا یدل علی نفسه یعنی لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم ولو کان من جملته یصلح دلیلا علی وجود المبدأ لان العالم اسم لما یصلح کل جزء منه دلیلا علی وجود المبدأ له لکنه لا یصلح دلیلا علی وجود المبدأ اذ الشئ لا یکون دلیلا علی نفسه فلا یکون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا یکون حینئذ ای حین عدم دلالته علی نفسه من العالم فاذا لم یکن من العالم لم یکن مبدأ له علی ما تقتضیه الملازمة التی فی قولنا لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم فیلزم حین کونه مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منه وانه تناقض ویحتمل ان یکون معنی قوله اذ لا یکون حینئذ من العالم انه لا یکون حین کونه مبدأ ومدلولا من العالم الذی هو علامة ودلیل واذا لم یکن من العالم لا یکون مبدأ وقد کان حین کونه مبدأ ومدلولا من العالم الذی هو علامة ودلیل فیلزم حین کونه مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منه فانه تناقض فلا یکون

مبدأ او بدلولا للعالم وعندی ان الاول اظهر واقرب الی الفهم وفی بعض النسخ بدل کلمة او فی قوله اذ لا یکون
او الفاصلة والمعنی انه اذا لم یدل علی نفسه یلزم ان لا یکون مبدأ له وان لا یکون من العالم وعلی کلا التقدیرین
یلزم التناقض بفرض کونه مبدأ او من العالم ولا یخفی انه تصحیف اذ لا معنی للتردید لتحقق لزوم کلا الامرین فلا فائدة
فی ایراد کلمة حینئذ فی اللازم الثانی وترکه فی الاول قوله الاول طریقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو کان جائزا لکان من جملة العالم الذی هو محدث فلا یصلح مبدأ له والا لکان الشیء علة لنفسه لکونه محدثا
ومحصل الثانی ان مبدأ الممکنات لو کان جائزا لکان من جملة الممکنات فلم یصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظاهر آه
اذ لا فرق بینهما الا بحسب الحدوث والامکان لکن الثانی اقوی علی ما بین فی موضعه قوله ابطال التسلسل آه یعنی
معنی ابطال التسلسل اقامة دلیل ینتج بطلانه سواء اقیم علی بطلانه اولا اذ لو کان معنی الابطال ما ذکر اعنی اقامة دلیل
ینتج آه فالتمسک فی اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الی اقامة دلیل ینتج بطلانه فیکون افتقارا
الی ابطاله اذ لا معنی له الا اقامة دلیل ینتج البطلان وهو متحقق فیکون محصول قول الشارح وقد یتوهم ان هذا دلیل
آه انه قد یتوهم ان هذا دلیل علی اثبات الواجب من غیر افتقار الی اقامة دلیل ینتج بطلان التسلسل ولیس کذلک
بل هذا الدلیل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار فی اثبات الواجب الی اقامته افتقار الی اقامة دلیل ینتج
بطلان التسلسل فلا یکون دلیلا من غیر افتقار الی ابطال التسلسل فلا یرد علیه ما قیل ان الافتقار غیر الاستلزام
وما ذکره الشارح بقوله بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل انما یفید ان هذا الدلیل مستلزم وینتج لبطلان التسلسل
لا الاحتیاج فی اثبات الواجب بهذا الدلیل الی ابطاله والمدعی هذا لا ان هذا الدلیل اذا کان اشارة الی احد ادلة
اقامتها ینتج بطلان التسلسل یکون الافتقار الیه افتقارا الی ابطاله قوله وفی قوله ابطال التسلسل آه یعنی
فی اختیار الشارح لفظ الابطال فی قوله بل هو اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل دون ان یقول بطلانه
اشارة الی ان معنی الابطال اقامة دلیل ینتج البطلان مطلقا اذ لو کان معناه اقامة الدلیل علی بطلان التسلسل
لا یصح العبارة المذکورة اذ یصیر المعنی بل هذا الدلیل اشارة الی احد ادلة اقیمت علی بطلان التسلسل ولا یخفی فساده
لان هذا الدلیل لم یقم علی بطلانه بل علی اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ینتج بطلانه لا یقال انما یلزم
الفساد المذکور لو کان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل ولیس کذلک فان عبارته صریحة
فی انه اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء فی ان کون هذا الدلیل مقاما علی اثبات الواجب لا ینافی
کونه اشارة الی دلیل اقیمت علی بطلان التسلسل بل انما ینافیه کونه نفس ذلک الدلیل علی ما اعترف به

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما للنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة البطلان محمول على المسامحة ولهذا غير في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله ثم بمجرد رجوع العلة آه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها او اسكـ اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات آخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا من السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر اليه اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق آه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون آه اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها مع المعلول
فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل
في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او
غير مرتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري
عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة آه اي برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة
بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة
عن الابدان غير متناهية لا تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا
تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها
وان كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب
طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس ثم نطبق بينهما على
حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم
تناهيها قوله وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم
اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق
بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان
آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة متكثرة لتحقق الابدان فيها فحينئذ
لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو
غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان واحد متناهية

لان الابدان التی ہی شروط حدوثہا عند القائل بعدم تناہیہما متناہیۃ لتناہی الابعاد والتی تشتغلہا الابدان
ففی انطباق اجزاء الزمان یحصل انطباق المتناہی من النفوس بالمتناہی وہو کاف فی جریان البرہان
المذکور کما لا یخفی وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان ہذا الاشتراط لا یتم علی قول من ذہب الی انہا حادثۃ قبل حدوث
الابدان لقولہ علیہ السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن
بعض الملیین وہم لا یقولون بعدم تناہیہا قیل ذہب بعض الحکماء الی قدمہا بالتشخص وعدم تناہیہا وبرہان
التطبیق علی الوجہ الذی قررہ المحشی لا یبطل عدم تناہیہا علی ہذا المذہب انتہی اقول القائل بقدمہا بالتشخص
افلاطون ومن تبعہ ولا یقول بعدم تناہیہا والقائل بقدمہا بالنوع مع عدم تناہی افرادہا المتعاقبۃ بتعاقب
الابدان ہو ارسطو ومن تبعہ فیتم علیہ کما مر والقول بقدمہا بالتشخص مع عدم تناہیہا لم ینقل عن احد من الحکماء
فی الکتب المشہورۃ اللہم الا ان یکون مذہبا مرجوحا لا یعبأ بہ قولہ ای فی الجملۃ سواء کانت مجتمعۃ مرتبۃ او غیر مرتبۃ
او متعاقبۃ ہذا عند المتکلمین واما عند الحکماء فلا یجری الا فی الموجودات المجتمعۃ المترتبۃ قالوا اذا کانت الاحاد
موجودۃ فی نفس الامر معا وکان بینہما ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتین بازاء الاول من الاخری کان
الثانی بازاء الثانی وہکذا ویتم التطبیق واذا لم یکن موجودا معا لم یتم لان الامور المتعاقبۃ معدومۃ لا یوجد منہا فی
کل زمان الا واحد ففی کل زمان نفرض التطابق لا یمکن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فیہا بحسب
نفس الامر فینقطع بانقطاع الاعتبار وکذا الامور الموجودۃ المجتمعۃ الغیر المرتبۃ اذ لا یلزم من کون الاول بازاء الاول
کون الثانی بازاء الثانی وہکذا الا اذا لوحظ کل واحد من الاولی واعتبر کل بازاء کل واحد من الاخری
لکن استحضار النفس ما لا نہایۃ لہ مفصلۃ محال فینقطع بانقطاع الاعتبار وتوضیح ذلک تتوہم التطبیق من الجملتین
الممتدین علی الاستواء وبین اعداد الحصی فان فی الاولی اذا طبق اول احدہما باول الآخر کان کافیا فی وقوع اجزاء کل
منہما بمقابلۃ اجزاء الاخری بخلاف الحصی فانہ لا بد فی تطبیقہما من اعتبار التفصیل واعترض علیہ المتکلمون بانہ
لا یخلو اما ان یتوقف التطبیق علی ملاحظۃ الاحاد مفصلۃ وجعل کل جزء من احدہما بازاء جزء اخری او یکفی ملاحظۃ وقوع
اجزاء احدہما بازاء اجزاء الاخری علی سبیل الاجمال فان کان الاول یلزم ان لا یجری فی الامور المترتبۃ لان
الذہن لا یقدر علی ملاحظۃ الامور الغیر المتناہیۃ مفصلا سواء کانت مجتمعۃ او لا وایضا التطبیق بہذا الوجہ یعم
المعدوم والموجود فلا وجہ لتخصیص الموجودات وان کان الثانی فہو متحقق فی الامور المتعاقبۃ ایضا اذ یحکم
العقل بعد ملاحظۃ الجملتین مجملا حکما اجمالیا بانہ اما ان یقع بازاء کل جزء من احدہما جزء من الاخری او لا یقع

فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظاهر
فانها اكوانات متعددة بوجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم
اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا
فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم آه
يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر وتساوي ما كان
ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها و
الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى
في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابل
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان
يقع بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل ان يفرض ذلك
في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان
بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منها
بازاء الاخرى امرا يكون بعضه من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع
اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية
على سبيل التناسخ فلا ضير لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق
لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيهما على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد
فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى آه حاصله ان مراتب الاعداد الغير
المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم
تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع
العلم كما ان قدرته الشاملة انما تشتمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه آه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشئ بدون الوجود
لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل
ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم تناهي
ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات
الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب
بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والوحدة والنقطة والعدم والملكة يكون وجوديا في الجملة
وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم
جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود وبناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب عين لما فوقه بل
كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في المواقف على ان المحقق الدواني
صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار
فرض وجودها قوله وربما يقال انها غير متناهية آه جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات
غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات
بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي
بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان
يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم
التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا
يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها
باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل
على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلا

واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما عررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد آه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا التقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وبهذا التوهم مع دفعه آه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ وواحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ وراجعا الى الذي سألتموني والله خبره وواحد بدل منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي

سائلهم عن صفته هو الله احد فلا یتاتی التوهم المذکور کما لا یخفی قوله فلا یرد احتمال ان یکون آه یعنی اذا کان المراد
بالالهین الصانعین القادرین علی الکمال لا یرد منع الملازمة بان معنی الاله واجب الوجود علی ما مر ولا یلزم من امکان
الواجبین امکان التمانع بینهما انما یلزم لو کان صانعین قادرین علی الکمال لکن لم لا یجوز ان یکون احدهما قادرا
کاملا والآخر بخلافه بان یکون معطلا او موجبا او ناقصا وحینئذ لا یکون التمانع بینهما اما علی تقدیر کون احدهما معطلا
او ناقصا فظاهر واما علی تقدیر کونه موجبا فلانه یجوز ان یکون الآثار الصادرة عنه بطریق الایجاب هی الآثار الصادرة
علی الآخر بتوسط القدرة فان قیل یجوز استناد النقیضین من الوقتین الی القادر ولا یجوز الی الموجب لان
مقتضی الذات لا یکون الا احدهما قلت یجوز بتوسط شروط حادثة فیجوز ان یکون اختیار الواجب المختار شرطا لایجاده
بالاقتضاء فکل ما یختاره المختار یکون مقتضی الذات الموجب بالایجاب قوله فقوله فی تقریر المدعی آه ای اذا کان
المراد بالالهین فی الدلیل الصانعین القادرین علی الکمال فقوله لا یمکن آه محل تامل لانه یدل علی ان المدعی
نفی تعدد الواجب مطلقا والدلیل المذکور انما یدل علی نفی تعدد الصانع القادر علی الکمال الذی هو اخص من
الواجب مطلقا قوله الا ان یقال آه ای الا ان تخص المدعی ایضا ویقال ان المراد بقوله ولا یمکن ان یصدق
آه الوجوب علی وجه الصنع والقدرة الکاملة فحینئذ یکون الدلیل مطابقا للمدعی قوله او یقال آه ای او لا تخصص
المدعی بل یترک علی حاله ویبین استلزام الدلیل بان التعطل والایجاب ونقصان القدرة نقصان یجب تنزیه
الواجب عنها فلا یکون الموجب والمعطل ناقص القدرة واجبا فالواجب لا یکون الا صانعا قادرا علی الکمال
فلو امکن واجبان لامکن صانعان قادران علی الکمال فامکن التمانع بینهما قوله لکن رد هذا آه ای لکن یرد علی هذا
البیان انه لو کان الایجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالی قدیمة صادرة عنه بطریق الایجاب قیل ذاته تعالی
لیست فاعلة لصفاته حتی یلزم ان یکون تعالی موجبا بالنسبة الیها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث
صفاته لیست بحادثة فلا یکون لها فاعلا ولا یخفی انه لیس بشیء لانه اذا لم یکن مستندا الی ذاته تعالی یلزم تعدد الواجب
لذاته اذ کل موجود لا یخلو من ان یکون وجوده من ذاته او من غیره فاذا انتفی الثانی تعین الاول ویلزم الوجوب
ولذا قال فی شرح المقاصد استناد الصفات عند من لا یشتبهها لیس الا بطریق الایجاب وقولهم علة الاحتیاج هو الحدوث
ینبغی ان یخصص بما عدا الصفات وسیجیء فی مباحث الصفات کلام لا یلیق بهذا المقام قوله والفرق بین آه یعنی
ان بیان الفرق بین ایجاب الصفات وبین ایجاب ما عداها بان الاول کمال والثانی نقص مشکل قیل الفرق
واضح لان صفات الواجب کمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غیرها ولا شک ان ایجاب الکمالات لا یکون نقصا

بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شئ و بعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل قوله ههنا بحثان الاول النقض آه اى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المحال اعنى وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور له تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة و مقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اى البحث الثاني النقض التفصيلي اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتحجر الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل قوله والجواب آه هذا جوابه بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقيض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة قوله لانم الحل المذكور ايضا الا ان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر

قوله اى لاتدافع آه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما
يجئ وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل
منهما امر ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد آه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان
فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى محلين
جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لاخلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الاخرى الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما
قوله وايضا المانع آه اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد
لاينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضائف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من
الاجتماع فنفى التضاد بين تعلقى الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى
لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد لكان المثبت
بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لايخفى قوله اى دليلهما آه يعنى ليس المراد بالامارة
الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لايفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه اى
يلزم العجز الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى
الوجود او فى الايجاد او فى شئ آخر نقص مستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن
كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لايكون العاجز واجبا فيكون
حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث
والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع و
انا لانم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولايخفى عليك ان
قول الشارح وهو من امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى
هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله ولو امكن الہان
بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت آه حاصله انا لانم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه
والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لايحصل
قوله قلت العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف

عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر التفويضية دون القسرية فلا اشكال
قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا
ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون
واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع
الملازمة كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم
التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله آه اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني
على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم
به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم
بل لا بد له من دليل قوله فتدبر اي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض اي لم تتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضي القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بالمجموع آه
اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الالهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع
بينهما في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تفتا به او
بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء
والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان
يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحدة منهما او تفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

يستلزم

وقوع التمانع فی الحکم عادة علی ما فی الشرح قوله واما علی الاطلاق آه یعنی ان الترديد المذكور اما ان یکون علی الاطلاق بدون اعتبار التانع علی ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع لمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه لمجموع القدرتين بحيث تتعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة فی نفسها وانما المنافی له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان وقوعها بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما فی افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية فی حصولها الا ان ارادته تعالی تعلقت بان یکون لقدرة العبد ایضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فی الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فی ذلك قوله والتحقيق فی هذا الخ ای التحقيق فی ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية علی نفی تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهی اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفی تعدد الصانع المؤثر فی السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقی اعنی التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا ای لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين فی تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد الكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد وتاثيرهما فی تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فی بعض منهما آله وفی بعض آخر آله آخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم العدم كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فی العالم يلزم ان يفسد

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل آه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررناه لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الچلپي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة آه اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد ولم يكن العالم ممكنا فضلا ان يكون موجودا الآن ووجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدورية بينهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند التامل قوله لو اريد باللازم آه نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او بواحد منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع آه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده مع وجود علة التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم

قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكوين بالامكان مع وجود العلة التامة واما
انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علة التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة **قوله** فيلزم
آه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون
كلا الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد باد عما ل
لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والاية لا تفيده
فلا يكون استدلالا **قوله** ولو سلم الدلالة آه يعنى ولو سلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء
الفساد فيه لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء
التعدد فى الزمان الماضى يكون ما جاز به التعدد فى الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون آلها فلا يكون ما جاز به
التعدد آلها فيكون الصانع واحدا **قوله** قدماء المتكلمين آه يعنى ان ما وقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب
والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين
قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة
بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما ولاحدهما
معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
فالتائيد ليس على ما ينبغى فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة
قوله يرد على ظاهره آه اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى
ذاتها من غير احتياج الى شئ فيرد عليه ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها **قوله**
ويجئ تاويله اى تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى
بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ورائه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث
ولا شك ان الواجب الذاتى بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكره
هذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم
الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع

عدم تماسیته فی نفسه لتوقفه علی القول بان الایجاب لیس نقصا فی صفاته وبان قولهم علة الاحتیاج هو الحدوث
دون الامکان انما هو فی غیر الصفات وان قولهم کل ممکن حادث انما هو فیما اذا کان صادرا بالقصد والاختیار
وکل ذلک تخصیص فی احکام العقلیة مع عدم تحمل العبارة له لان ضمیر قوله لذاته راجع الی الموصول فی الواجب
وکما ان حمل الله علیه یجعله واجبا لذاته کذلک حمل الصفات علیها یجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا یطابقه لا الاستدلال
المذکور فان قوله لکان جائز العدم فی نفسه صریح فی ان المراد ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بمعنی ان ذاته و
حقیقته یقتضی لوجوده من غیر احتیاج الی شئ اصلا اذ جوازه العدم فی نفسه ان یقابل الوجوب بهذا المعنی قوله
هذا یدل علی ان وجود آه یعنی قولهم ان المحدث ما یتعلق وجوده بایجاد شئ آخر یدل علی ان الصفات القدیمة لا
یتعلق وجودها بایجاد شئ لعدم کونها محدثة وهذا جهالة بتیة فان بدیهة العقل حاکمة بان الصفات محتاجة فی وجودها
الی موصوفها فان قلت ما یحکم بالضرورة هو احتیاج الی وجود الموصوف لا الاحتیاج الی ایجاده والا لزم کون الصفات
مخلوقة فلا یلزم الجهالة قلت لیس المراد بالایجاد ههنا الاخراج من العدم الی الوجود فانه غیر لازم من الاحتیاج
الی المخصص بل مدخلیة فی الوجود وهذا بل اقتضاء الوجود ولا شک ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف
وجودها هذا ویرد علی الاستدلال بحث قوی وهو ان الاحتیاج الی اقتضاء المخصص وجوده لا یستلزم الحدوث
بمعنی سبق العدم علیه الذی هو مناف للقدم بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لجواز ان یکون ذلک الاقتضاء بطریق
الایجاب وما ذکروا من ان کل ما هو محتاج فی وجوده الی الشئ فهو مسبوق بالعدم لیس بصحیح فی اطلاقه بل فیما اذا کان
صادرا عنه بالاختیار والتمسک بان کل ما سوی الله حادث والمحتاج الی الحادث حادث لا یجدی نفعا لجواز ان
یکون المخصص امرا عدمیا ازلیا قال بعض الفضلاء الجهالة البتیة انما یلزم اذا کان محمولا علی ظ کلامهم اما اذا کان
محمولا علی التاویل المذکور ویکون المراد انه لو لم یکن واجبا لذاته ای الذات الواجب لکان محتاجا الی مخصص
مباین مفارق فیکون محدثا اذ لا یعنی بالمحدث الا ما یکون محتاجا فی وجوده الی ایجاد شئ اخر مغایر له والصفات لیست
غیر الذات فلا یکون محدثة فلا تلزم الجهالة البتیة اذ لا یلزم منه ان لا یتعلق وجودها بایجاد شئ اصلا انتهی کلامه ولا یخفی
علیک ان هذا التوجیه مع استلزامه استدراک قوله والا لکان جائزا فی نفسه بل یابی عنه ومع ورود الاعتراض السابق
علیه یرد علیه انا لا نم انه لو لم یکن واجبا لذاته تعالی لکان محتاجا الی مخصص مباین مفارق لم لا یجوز ان یکون محتاجا الی امر
لیس غیر الذات ولا علیه کان یکون قدیما صادرا عن ذات الواجب تعالی بتوسط صفة واجبة بذاته تعالی فلا یلزم حدوثه
ولا کونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الازکیاء قوله وان قالوا آه یعنی ان قالوا فی دفع الجهالة المذکورة ان المراد

بقولنا کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ القدیم بالذات وہو ما لا یکون محتاجا الی شئ اصلا والصفۃ القدیمۃ لیست بقدیمۃ بالذات بل محدثۃ بالذات لاحتیاجہا الی موصوفہا فیکون داخلۃ فی کون وجودہا متعلقۃ بایجاد شئ فلا یلزم الجہالۃ فیرد علیہم انہ لا یثبت حینئذ حکمہم بان الصفات واجبۃ بالذات لعدم کونہا قدیمۃ بالذات قولہ واما الاعراض آہ یعنی واما ما قالوا من ان الاعراض غیر باقیۃ لان بقائہا یستلزم قیام المعنی بالمعنی لان بقائہا غیرہا لانفکاکہ عنہا فی حال الحدوث فانہا فی اول زمان الحدوث موجودۃ ولیست بباقیۃ ضرورۃ ان البقاء انما یحصل فی زمان الثانی لانہا عبارۃ عن الوجود فی الزمان الثانی واستمرارہ علی ما سیجئ فی الشرح قولہ لکن یرد ان البقاء آہ یعنی یرد علی قولہ بان بقاء الصفۃ نفسہا انہ ان ارید بکونہ نفسہا الاتحاد فی المفہوم فذلک مما لا یخفی فسادہ لان البقاء یضاف الی الصفۃ فیقال بقاء العلم والقدرۃ فکیف یکون نفس المضاف الیہ بحسب المفہوم وکذا یقال صفۃ باقیۃ وصیغۃ الباقی یقتضی زیادۃ البقاء کالعالم یقتضی زیادۃ العلم وان ارید بہ عدم الزیادۃ فی الوجود الخارجی بمعنی انہ لیس فی الخارج امر وراء الصفۃ یسمی بالبقاء بل ہو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبۃ وجودہا الی الزمان الثانی فلا شک فی صحتہ لکن لم یجوزوا انقضیۃ البقاء بہذا المعنی فی الاعراض ولم لم یقولوا بان الاعراض باقیۃ ببقاء ہو نفسہا بمعنی انہا لیست فی الخارج الا الاعراض واما البقاء فلیس امرا موجودا فی الخارج زائدا حالا فیہا کحلول السواد فی الجسم بل ہو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبۃ وجودہا الی الزمان الثانی حتی لا یلزم القول بتجدد الاعراض فی کل آن الذی ہو مصادم لمشاہدۃ الحس وکونہا منفکۃ عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف بہ بعدہ انما یفید الزیادۃ فی العقل لا فی الوجود الخارجی بان یکون للاعراض وجود فیہ وللبقاء وجود آخر ایضا فان تجدد الاتصاف بصفۃ لا یقتضی کونہا موجودۃ فی الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتباریۃ التی لا تحقق لہا فی الخارج کمعیۃ الباری تعالی مع الحوادث فانہ متصف بہ مع عدم کونہا موجودۃ فی الخارج والا لزم کونہ محل الحوادث تامل فانہ دقیق قولہ علی ما سیجئ فی التکوین حیث قال من قال ان التکوین عین المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس ہہنا الا الفاعل والمفعول واما المعنی الذی یعبر عنہ بالتکوین والایجاد ونحو ذلک فہو امر اعتباری یحصل من نسبۃ الفاعل الی المفعول ولیس امرا متحققا مغایرا للمفعول فی الخارج قولہ یعنی ان تصور الواجب آہ یعنی قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجمیع اجزاء ما سواہ فاذا تصور بعنوان انہ محدث لجمیع ما سواہ علی النمط البدیع والنظام المحکم علم ثبوت الصفات المذکورۃ بالبداہۃ فان کون الاثر علی النمط البدیع یدل علی العلم وکونہ حادثا یدل علی القدرۃ والارادۃ وکونہ عالما قادرا یدل علی الحیوۃ فلا یرد ما یقال ان احدا انما العالم

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله والصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى هذا آه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى ههنا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء آه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن المتعقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في

كلام الشارح قوله يعني ان تفسير آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي مهدوه على امتناع
بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا
جعلوا آه نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم ببقاء الاعراض
ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى
يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان
التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف
عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال لكمال التشابه كما في المتن قوله فيلزم ان
يكون آه اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا حيث يلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات
الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد
في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه
ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اي هذا ايضا انا لا نسلم ان المأذون بالشيء اذن
بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء
المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في
الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بكبريائه
تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه آه

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز
اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من
كلامه وذلك يشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن
يدعوه الداعي الى ما ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقبيل الطبيب آه اي قبيل في بيان
وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشئ اذن لمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن تعتبر
في التجزي آه على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء وذلك معتبر في الانحلال اذ
هو عبارة عن بطلان الصورة وذهاب الاتصال بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه
يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال و
باعتبار انحلاله اليها تبعضا او تجزيا قوله لان معنى ما هو آه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة
لان معنى ما هو سوال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان
له جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس
حيث قال في المفتاح واما للسوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس من عندك وجوابه انسان
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي نفي
عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة
المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه اي شئ
على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك
الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول
ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة المختصة
والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق
بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغائرة تين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود
المجرد وفسر الفاضل الچلپي قوله مثل السوال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغائرا للاول بل هو
داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله ولكن يرد ان يقال آه يعني انه يقال التعريف ليس بتام لان المعتبر في الماهية

المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على المختلفين بالحقائق عمل بما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والتعريفية قوله يوجب التاثر لمعقول بتوسطه واما قوله لان ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ما سياتي من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعني ان البعد امتداد آه يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى كما وقع في هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي المنافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف آه يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يعقل فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذي هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوعة كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين ازلية يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر

الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ
تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم
لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى
ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى
الحيز وهو ينافي الوجوب وانا نم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من
الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين

قوله والاكوان من الموجودات
العينية آه يعني على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على
حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع
التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه على الزائد والناقص
يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما
قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزءا لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها
والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله
وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف
بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون
عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل
كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب
لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح آه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرأ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق لقوله من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تاكيدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد به ما يصح ان يعلم

قوله لا یعلم الجزئیات یعنی انه تعالی لا یعلم الجزئیات المادیة سواء کانت متغیرة اولا کالاجرام الفلکیة علی اشکالها من حیث انها جزئیات مانعة من فرض الاشتراک بین کثیرین لان ادراکها علی الوجه المذکور لا یمکن الا بالآلات الجسمانیة والله تعالی منزه عن ذلک بل یعلمها من حیث هی کلیات غیر مانعة عن الشرکة علی ما هو شان کل ما یحصل بطریق التعقل وهذا کما یعلم المنجم بان فی ساعة کذا خسوفا فانه قد یعلم الخسوف الجزئی لا علی الوجه الجزئی الا ان ما علم لا یمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله علی خسوفات متعددة وان کان فی الخارج لا یصدق الا علی ذلک الخسوف بل لا بد فی ذلک من المشاهدة والاحساس وهو انما یحصل ذلک بعد ذلک الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله یعلم الاشیاء کلها بطریق التعقل لا بطریق التخیل والاحساس لفقدان الآلة فلا یعزب عن علمه تعالی مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء لکن لما کان علمه تعالی بطریق التعقل لم یکن ذلک مانعًا عن وقوع الشرکة ولا یلزم من ذلک ان لا یکون بعض الاشیاء معلومًا له تعالی عن ذلک بل ما ندرکه علی وجه الاحساس والتخیل یدرکه تعالی علی وجه التعقل فالاختلاف فی طریق الادراک لا فی المدرک هذا ما افاده العلامة الدوانی فی تصانیفه والیه اشار المحقق الطوسی فی شرح الاشارات والمشهور فیما بینهم انه لا یعلم الجزئیات المتغیرة من حیث انها جزئیات بل علی الوجه الکلی واما الجزئیات الغیر المتغیرة فیعلمها من حیث انها جزئیات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا یعلم الجزئیات المتغیرة بخصوصیة تغیرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فلزمه لو کان عالما کذلک فاما ان یتغیر العلم بتغیر المعلوم فیلزم تغیر ذاته تعالی من صفة الی صفة وان لم یتغیر یلزم الجهل بل یعلمها بحیث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم یکون مستمرا لا یتغیر اصلا کالعلم بالکلیات وتوضیحه انه تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبته الی جمیع الامکنة علی السواء فلیس بالقیاس الیه قریب وبعید ومتوسط کذلک لما لم یکن زمانیا کان نسبته الی جمیع الازمنة علی السواء فلیس بالقیاس الیه بعضها ماضیا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وکذا الامور الواقعة فی الزمان فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته ولیس فی علمه کان وکائن وسیکون بل هی دائما حاضرة عنده فی اوقاتها بلا تغیر اصلا فعلی هذا یکون قولهم انه لا یعلم الجزئیات راجعا الی ان علمه تعالی لیس زمانیا هذا لکن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالی لا یعلم الجزئیات المادیة سواء کانت متغیرة اولا لما یلزم فی الاول من تغیر العلم وفی الثانی من الافتقار الی الآلة الجسمانیة وبالجملة لیس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالی محیط بطبائع الجزئیات واحکامها دون خصوصیاتها واحوالها هذا خلاصة الکلام الملتقطة من فوائد علماء الکلام قوله المنافی للایجاب

هو القدرة آه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاتها كما ان العاقل ما دام عاقلا لا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تحاشه مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة آه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ للموصوف بمعنى ان صدق

المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشئ متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
بجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب
عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته لا
كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف بموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء
مضيا بذاته بحكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في
الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني
لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه
وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا آه تائيد لان غرضهم من
ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم آه يعني لعل المراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة
قولنا اسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم
معلوما قوله قلت يا باه قولهم آه يعني يا با عن ان يكون المراد بما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية
ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم
نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا
نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد
بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها
المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية
التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست
موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة
ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر
فيه وقيل في توجيه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية
اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك تامل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني يابى ما ذكر قولهم عالم
بالذات وظاهر قولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا
وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل آه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ
الانكشاف والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف
وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح
العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند
الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي
والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات
الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته
تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغاير الذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها
قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله قد اقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات
والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المصنف بنفي تعدد الذات
والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من
لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والفاضل المحشي قال اشار آه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله
فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب اي انما قال

اشار لان المقصود الاصلی بیان حکم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فی الجواب بل تتمیم هو بنفی المغایرة
قوله ولک ان تحمل کلام المصنف آه یعنی ان الشارح حمل کلام المص علی انه لا یلزم التعدد مطلقا ولا تکثر القدماء فورد
علیه الاعتراض الذی ذکره بقوله لقائل ان یمنع توقف التعدد علی تغایر ولک ان تحمل کلام المص علی انه لا یلزم قدم
غیر الله وان کان یلزم التعدد ولا محذور فی ذلک لعدم منافاته للتوحید لان المنافی له تعدد القدماء المتغایرة وهو لیس
بلازم فیکون عین ما ذکر الشارح بقوله والاولی ان یقال المستحیل آه ولا یرد السوال الذی ذکره بقوله لقائل ان یمنع
لان ذلک السوال انما یرد علی تقدیر نفی التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققین ان القدیم اعم
من الواجب لصدقه علی صفات الواجب ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة کما قاله الشارح فی هذا المقام جوابا عن
المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه ای انما حمل الشارح کلام المصنف علی نفی التعدد دون نفی قدم الغیر
لان المشهور بین القوم هو نفی التعدد مطلقًا فی قول الشارح والاولی دون ان یقول والصواب اشارة
الی ما ذکره المحشی قوله وان ملزوم الکفر المعلوم کفر ایضا یعنی کما ان التزام الکفر کفر کذلک لزوم الکفر المعلوم کفر لان
لزوم الشیء مع العلم به التزام قوله ولذا قال فی المواقف آه فان تقییده بقوله ولا یعلم به یدل بالمفهوم المخالف
علی انه ان علم به یکفر قوله ولا شک ان لزوم الذاتیة للانتقال من اجلی البدیهیات هذا انما یتم لو قالوا بالانتقال
بالمعنی الحقیقی واما لو قالوا بالاشراق والتعلق علی ما نقل عن بعض النصاری فلا فالعمدة فی تکفیرهم ما ذکره بقوله
علی ان قوله تعالی وما من اله الا اله واحد یعنی انهم انما کفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة
ومعنی اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا فی الثلثة فی الرتبة واستحقاق العبادة علی ما صرح به الشارح وفی بحث حذف المسند
فی شرح التلخیص لا انهم یثبتون وجوب الوجود لکل من الثلثة کیف وقد صرح فی الهیات المواقف انه لا مخالف فی
مسئلة توحید واجب الوجود الا الثنویة دون الوثنیة ای النصاری ثم ما ذکره المحشی کانوا یقولون بالهة ذوات ثلثة محل
بحث اذ الاشتراک فی الالوهیة بمعنی استحقاق العبادة لا یدل علی کونها ذوات مع انه لا حاجة الیه اذ القول بتعدد
المعبود کاف فی تکفیرهم فالصواب ترک قوله ذوات نقل عنه قال الامام الرازی فسر المتکلمون قول النصاری
ثالث ثلثة بانهم یقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحیوة وهذا الجواب مبنی
علی هذا التفسیر انتهی کلامه یعنی الجواب المذکور بقوله وجوابه مبنی علی هذا التفسیر واما لو فسر قول النصاری ان الله ثالث ثلثة
بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسیح والمریم ویشهد له قوله تعالی انت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله فوجه
تکفیرهم ظاهر لا ستره علیه لقولهم بذوات ثلثة قوله وایضا ترتب آه یعنی ان ترتب الحکم علی المشتق یدل علی ان ماخذ الاشتقاق علة له لکن

الحکم کما فی قوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما فان ترتب حکم القطع علی السارق والسارقة یدل
علی ان علة القطع السرقة فکذلک فیما نحن فیه ترتب الحکم بالکفر علی ما قالوا ان الله ثالث ثلثة یدل علی ان علة
کفرهم هو القول بانه ثالث فان کان علة الحکم منحصرا فی التزامه تعین التزام الکفر منهم لانهم محکومون علیهم بالکفر
قوله وعبارة الشرح تشیر الی الاول ای ان لزوم الکفر المعلوم کفر حیث قال لکن لزمهم ذلک قوله وبالاقنوم
آه الاقنوم الاصل قال الجوهری احسبها انها رومیة قیل انها یونانیة وکانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهیة قوله وقد یوجه بانه میل آه قال فی شرح المقاصد واقتصارهم
علی العلم والحیوة دون القدرة والسمع والبصر وغیرها جهالة اخری وکانهم یجعلون القدرة راجعة الی الحیوة و
السمع والبصر الی العلم انتهی ووجه رجوع القدرة الی الحیوة ان الحیوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لکن تخصیص الرجوع
بالقدرة دون العلم جهالة اخری والاولی ان یقال کانه میل منهم الی نفی ما سوی العلم والحیوة قوله لکن لا یلایمه
قولهم بالقدماء آه وکذا لا یلایمه انتقال اقنوم العلم الی عیسی لانه اذا کان عین الذات لا یعنی لانتقاله قوله اذ لو
قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعنی الذات والوجود والعلم والحیوة وان نظر الی اتحادها فی الخارج فواحد وهو الذات
یمکن ان یقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولکن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر فی بعض الکتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضی فی تفسیره ویریدون بالاب الذات وبالابن العلم
وبروح القدس الحیوة قوله العدد هو الکم المنفصل آه الکم هو العرض الذی یمکن لذاته ان یفرض فیه شیء غیر شیء فان کان
بین اجزائه حد مشترک ای فرد وضع یکون بدایة لاحدهما ونهایة للآخر کالنقطة بین الخطین والخط بین السطحین والسطح بین
الجسمین فهو متصل وان لم یکن بین اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الی ستة واربعة کان انتهاء
الستة من العشرة الی السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شک انه لا انفصال بهذا المعنی فی الواحد
فلا یکون عددا اذ خلا بل لیس کما اذ الوحدة تقتضی اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبیل الکیف علی انه یمکن منع کونه عرضا لانه من
الامور الاعتباریة عند المحققین قوله ولذا فسروه ای ولاجل ان الواحد لیس بکم منفصل والعدد هو الکم المنفصل فسروا العدد
بما هو نصف مجموع حاشیتیه ای جانبیه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد لیس بعدد اذ لیس له جانب تحته والاثنان
عدد لانه نصف الاربعة التی هی مجموع جانبیه اعنی الواحد والثلثة وقس علی ذلک قوله فکلام الشارح اه ای جعله للواحد من مراتب
العدد اما مبنی علی هذا المذهب او مبنی علی التغلیب یعنی اطلق اسم المراتب التی هی مراتب ما بعد الواحد علی ما یشمله تغلیبا للاکثر
علی الاقل قوله یرد علیه ای یرد علی جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا علی ان جمیع مراتب الاعداد انواع متخالفة

بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى
غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء
ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجزاء الكلام على مستعارهم العرف قوله
وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعني منع للملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى
شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء
لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء
لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير
لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني المفسر
بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول
بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اي قد
سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك
ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما يشاء الله
بها من حيث انها حديث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم
قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور آه
اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظ اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة
المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة

هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشی والجلبی فی تصحیح التفریع کلام لا یرضی بسماعه الآذان الکریمة قوله قالوا ای بینوا
صحة التفسیر المذکور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانک اذا قلت ما فی الدار غیر زید فقد صدقت اذا لم یکن فیها شخص
آخر مع انه ازدیاد قدره فلو کان الجزء غیر الکل والصفة غیر الموصوف لکنت کاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغیر
فی قولنا غیر زید غیره من افراد الانسان والا لزم ان لا یغایر زید ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قوله سواء کان
بحسب الوجود آه اشارة الی بیان وجه تفسیر الشارح قوله بحیث یتصور وجود احدهما آه بقوله ای یمکن الانفکاک
بینهما یعنی انما فسره به اشارة الی بیان امکان الانفکاک بینهما اعم من ان یکون بحسب الوجود بان یتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر او بحسب الحیز بان یتحیز احدهما فی حیز لم یتحیز الآخر فیه لا ما یوهمه قوله یتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من
اختصاص امکان الانفکاک بحسب الوجود قوله فلا یرد النقض آه لانه وان لم یمکن الانفکاک بینهما بحسب الوجود
لکونهما قدیمین والعدم ینافی القدم علی ما مر لکن یمکن الانفکاک بینهما بحسب الحیز ضرورة انهما لو وجدا لکانا متحیزین بحیزین
قال بعض الفضلاء هذا النقض انما یرد لو ارید بالامکان الامکان الوقوعی دون الذاتی اذ القدم ینافی الامکان الوقوعی
لا الذاتی انتهی کلامه اقول لو ارید بالامکان الامکان الذاتی لزم ان یکون الصفات غیر الذات لانه یمکن ان یتصور
وجود الذات مع عدمها بالامکان الذاتی لکونها ممکنة علی ما هو الحق ولو ارید بالامکان الانفکاک من الجانبین لزم المغایرة
بین الصفات بعضها مع بعض لامکان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لکن
یرد الالهان المفروضان وکذا المجردان المفروضان کالعقول والنفوس التی اثبتها الفلاسفة لانه لا یمکن الانفکاک
بینهما فی الوجود لکونهما قدیمین ولا فی الحیز لعدم تحیزهما قوله فلیتامل وجه التامل ان المراد بالانفکاک بحسب
الوجود والنقضان المذکور مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض یجب ان تکون متحققة لان الناقض مدعی لا بد له من
اثبات مادة النقض ولا یکفیه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشی من ان النقض انما یرد بالممکن لا بالممتنع ولا شک ان
تعدد الاله ممتنع فلا یرد النقض بالالهین المفروضین بخلاف الجسمین القدیمین فانهما ممکنان نظرا الی ذاتهما فلیس بشیء لانه
علی تقدیر تسلیم کفایة امکان مادة النقض لا فرق فی الالهین والجسمین القدیمین فی ان وجود کل منهما ممتنع بالنظر الی الدلیل
عند المتکلمین وممکن بالنظر الی ذاتیهما مع قطع النظر عما سواهما کما لا یخفی قوله لما کان عدم الانفکاک آه ای ان الشارح
لما کان بصدد بیان ان الصفات لا تغایر الذات وجب علیه بیان عدم الانفکاک بینهما بحسب الحیز کما بین عدم الانفکاک
بحسب الوجود لیتم البیان الا انه ترکه لان عدم الانفکاک بینهما بحسب الحیز کان ظاهرا ضرورة عدم کونهما متحیزین قوله والا
فمجرد آه ای وان لم یکن عدم التعرض لکونه ظاهرا فمجرد عدم الانفکاک بحسب الوجود غیر کاف لانتقاضه بالجسمین

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا
اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا آه قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا رازقا
ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية
لله تعالى بناء على ان المتغائرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية
لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك
ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغائرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر آه اي و
من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه ازدياد قدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد آه يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا
نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن
الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض
مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشائه قلة التدبر
قال بعض الفضلاء ورد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون
الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود وحده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغائرين حده ما يمكن
الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد
من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى التغير
ان ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف
كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لا

للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال آه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا آه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما به او حالا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشى وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور بل هذا التفسير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان الاعراض لا تبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لم لا يجوز ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الاضطراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمها وقديمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحقيقية ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا اولى ان ما ذكره من عدم
مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من
تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفة بحسب التحيز قوله و
مرادهم آه جواب سوال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع
لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز
انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الانفكاك الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم
مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان
لا يكون الذات مغاير العرضي اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز
فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز
العرض كما لا يخفى قوله لان الكليين آه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله
وعدم تصور هذا العرض آه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون
محله قوله وبه يظهر آه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله
والعالم قد يتصور آه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون
الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغائرا للصانع لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين
قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة
مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختياره الشق
الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة
بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله
رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار
الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل
قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامته

البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير آه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لا يصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر فى حواشى شرح التجريد ان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد فى العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لن النافية وانه تصحيف فضل وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل لن النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل اى زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فى قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ الا ان لما بمعنى الاستثناء لا دخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل الالف عن النون وفى بعض النسخ تصحيف مخل قوله اذ لا يمكن عطفه آه يشكل ان يقال انه معطوف على قوله فصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غير ما يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع فى بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله فصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضى النفسية اى العينية حتى يلزم من مغايرته الشئ له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير

موقوف على ان كونه جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه بل تتم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغائرا له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون
العشرة مغائرا له فلو كان الواحد مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه لان المغائر للشيء لما ليس غيره اذ لو كان بدونه يلزم اتصافه
بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة آه فلا يلزم من مغائرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان
للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع
ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون
مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع
والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم يعني
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية
بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من
ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الان او قبل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل
واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود آه يعني
القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد
من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى
ذاته امر ذاتي للممكن يعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح
ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة
والارادة ومنهم المثبت او منهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد
عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره
عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية
بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة
من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر
الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هولاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات
لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث
الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية
بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن
تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى
متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول
كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن
الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي
التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها
قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق آه يعني ان ذكر القوة
للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي
المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الچلپي ان كون الماخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على ما

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه عندنا **قوله** وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له او وصول الهواء ومغائرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بالشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار **قوله** عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا انه ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوء به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله **قوله** ودليلهما غيرهم آه اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها للانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر **قوله** فحينئذ لا يرد ان العلم آه لان العلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما **قوله** ومن تمسك به آه اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما **قوله** عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا **قوله** اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل والدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال
لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول بان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب
تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم
يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل
نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين
يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد
الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة
ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه جواب
عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها
ويقتضي ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه
للمساوي بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة آه يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها
صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب
عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو
ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع
وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد
وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه حينئذ يجوز ان
يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

على التسلسل فينا ليس بمحال وفيه تامل قوله حقيقة اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع
آه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظاهر واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال او الاستقبال فان
المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو الفعلى او موخرا عنه وهو الانفعالى
والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علما
بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع
له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ
ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس
حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع و
انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او
مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
للوقوع بمعنى تاخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا اخالف لما تقرر
عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع
سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى
يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا
منه كما تصورنا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل
وان ارادوا انه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع
المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال آه يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع
الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء

بان العلم بالمصلحة انما یکون مرجحا اذا کان مراعاة الاصلح واجبة علیه ولیس کذلک کما بین فی محله فیجوز ان یترک
ما فیه المصلحة ویفعل ما لا مصلحة فیه فلا یکون مخصصا تامل حتی ینکشف لک حقیقة الحال وسریرة المقال قوله
ان قلت یلزم آه لا یخفی ان هذا انما یرد لو فسر قوله ولا مغلوب ای بان لا یکون مضطربا فی افعاله بل یکون افعاله
علی نسق واحد اما لو فسر بعدم کونه مغلوب الطبیعة فی افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبیعة فی افعاله غیر مختار فیها
فحینئذ یکون معنی کونه تعالی مریدا انه لیس له قاسر فی افعاله ولیس بساهٍ فیها ولا مغلوب الطبیعة فیها بل یفعله باختیاره
فحینئذ یکون راجعا الی نفی کون الارادة صفة ثبوتیة زائدة علی ذاته تعالی ولذا قال الشارح فی شرح المقاصد
لا خفاء فی ان هذا موافق للفلاسفة فی نفی کون الواجب مریدا ای فاعلا علی سبیل القصد والاختیار ثم ان قوله
ان قلت یلزم منه ان یکون الجماد مریدا تقریره ان هذه السلوب متحققة فی الجماد فلو کان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
کافیا فی کونه تعالی مریدا لزم ان یکون الجماد مریدا وحینئذ جواب المحشی موافق له وهو ان هذا تفسیر ارادة الواجب
یعنی ان هذه السلوب انما یکون ارادة فی الواجب لا فی غیره فکون الجماد لیس بمکروه ولا ساه ولا مغلوب لا یستلزم
کونه مریدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو کفی مجرد ذلک فی صحة اطلاق المرید علی الواجب یصح اطلاقه
علی الجماد لتحقق ما یوجب صحة الاطلاق فیه ولا یخفی ان جواب المحشی حینئذ غیر تام آقول هذا التقریر فاسد لانا لا نسلم
تحقق ما یوجب صحة الاطلاق فی الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق کون الواجب غیر مکره ولا ساه ولا مغلوب
لا کون شیٔ من الاشیاء کذلک علی ما یشعر بذلک قوله انه لیس بمکروه ولا ساه ولا مغلوب بایراد الضمیر الراجع
الی الواجب والحاصل انه ان اورد السوال بان الجماد ایضا متصف بعدم الکره والسهو والمغلوبیة فیلزم ان یکون
مریدا یکون السوال موجها ویجاب بما اجاب به المحشی وان ما اورد بان التعریف صادق علی الجماد فیلزم ان یکون
مریدا فهو فاسد لعدم صدق التعریف علیه ضرورة اخذ الجواب فی التعریف فتدبر فانه دقیق قوله نعم یرد آه یعنی یرد علیه
ان الارادة اذا کانت عبارة عن السلوب المذکورة لا یکون مرجحة لتخصیص احد المقدورین بالوقوع فی بعض الاوقات
لان نسبتها الی کل الاوقات والمقدورات علی السواء کما لا یخفی قوله وان ارید آه ای ان ارید ان الفعل یصدر عن الذات
مع عدم کونه مکرها وساهیا ومغلوبا فی ذلک فهو قول بان الواجب موجب فی افعاله لکون الافعال حینئذ مقتضی ذاته من
غیر ان یکون بتوسط صفة بها یصح الفعل والترک قیل ان من فسر الارادة بالسلوب المذکورة اثبت المشیة فلا تکون هی المرجحة
قوله الملازمة غیر مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم یقولون ان الله تعالی اراد ایمان الکافر وطاعة
الفاسق لکنه لم یقع وبعضهم یسلمون الملازمة ویفرقون بین الارادة والمشیة ویقولون ان تخلف المراد جائز دون ما یتعلق

به المشیئة ولعلهم یخصصون المشیئة بمشیئة القسر قوله لکن الکلام علی التحقیق فان التحقیق ان کل ما اراد الله تعالی فهو کاین ومراد له وان لم یکن مرضیا ومامورا به بل قد یکون منهیا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا وقوله تعالی ولو شاء لهدیکم اجمعین وقوله علیه السلام ما شاء الله کان وما لم یشاء لم یکن قوله قیل علیه قائله مولانا زاده والشارح الاخیر للعقائد وحاصله ان الدلیل انما یدل علی ان المعنی الذی یجده المخبر حین الاخبار مغائر للعلم بمعنی التصدیق الیقینی لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصدیق فان کل عاقل بصدد الاخبار یحصل فی ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلی تقدیر التسلیم ان هذا الدلیل غیر تام فی شانه تعالی اذ لا یمکن ان یقال انه تعالی اخبر عما لا یعلم لانه یستلزم الجهل او الکذب وکلاهما محال علی ذاته وقیاس الغائب علی الشاهد علی ما قال الامام الرازی من انه لما ثبت مغائرته للعلم فی الشاهد فکذلک فی الغائب اذ لا تختلف فیهما حقیقة الخبر بالاجماع غیر مفید فی المطالب التی یطلب فیها الیقین واجیب عنه بان الذی یصح ان یکون مدلولا للکلام الاخباری حسا هو العلم التصدیقی دون العلم التصوری فلا حاجة الی بیان مغائرته له وان قیاس الغائب علی الشاهد یفید الالزام علی الخصم لقولهم به وقد یقال المقصود ههنا مجرد تصویر الکلام النفسی بحیث یمتاز عن الکلام اللفظی والارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالی فذاک بالنقل عن الانبیاء علیهم السلام ولا یخفی ما فی الکل اما الاول فلانه انما یتم اذا کان دلالة الکلام الاخباری علیه دلالة وضعیة اما اذا کان دلالة الاثر علی الموثر فلا واما الثانی فلان الالزام غیر مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذی هو من جملة مهمات امور الدین واما الثالث فلان ما نقل عن الانبیاء علیهم السلام بالتواتر انما یدل علی ثبوت الکلام لا علی کونها مغائرة لما سواها فی ذاته تعالی فلا بد من بیان المغایرة وامکانها فی ذاته تعالی حتی یحمل تواتر النقل ثبوته علی ظاهره ولا یأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه یجوز بالحاء المهملة والجیم انتهی فعلی الاول من حزت الموضع احوزه حوزا امسکته وسرت فیه وعلی الثانی من جاز الابل یجوزها ویجیزها والجواز والجیز السوق اللین قوله المعنی الذی یجده یعنی ان المعنی الذی تجده فی انفسنا عند اخبارنا عن قیام زید اعنی النسبة الایجابیة بینهما لا تتغیر بتغیر العبارات ومدلولاتها المتغیرة بتغیرها اعنی المدلولات اللغویة التی یسمونها فی الاصطلاح معانی اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامکنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاته من غیر اختلاف وتغیر فی ذلک المعنی بل کما یدل علی ذلک المعنی بالعبارة فیدل علیه بالکتابة والاشارة ایضا فعلم انه غیر الکلام اللفظ الذی هو العبارات ومدلولاتها التی تتغیر بتغیرها فلا یرد ان یقال ان الکلام النفسی مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغیرها بتغیر العبارات فیلزم قیام الحوادث بذاته تعالی قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغائر للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك آه بيان للمغايرة للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغائر التصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغائر التصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة آه اي والحق ان الامر مغائر للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع آه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار من يشاء من عباده واما توقفه على الكلام

فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها و
ثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع
على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك
الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى
قوله فتبين كلامية تدافع ظ آه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا
يدل على انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الائمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع والحكم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل آه لا حاجة الى التمحل بل
التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق
النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو عند الله
حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم
لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى التكلم عن صدقهم
بطريق ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على
ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم آه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره
كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اي
يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام
التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجود فی محل آخر فلا یلزم ثبوت الکلام النفسی فیه ان المعتزلة غیر قائلین بقیام التکلم بمعنی خلق الکلام ایضا
بل اطلاق المتکلم والخالق علیه تعالی عندهم باعتبار معنی حاصل فی غیره قال فی شرح مختصر العضدی فی مسئلة لا
یشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنی حاصل لغیره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق علیه تعالی باعتبار الخلق الذی
هو حاصل للمخلوق انتهی کلامه کیف وهم غیر قائلین بالصفات والقیام والثبوت مع انهم یقولون بانه تعالی متکلم بمعنی انه
موجد الکلام وحمل الموجد علیه تعالی لا یوجب قیام المأخذ به تعالی وایضا المختار عندهم ان کلامه هو الحروف والاصوات
القائمة بذات القاری والحافظ التی یستحیل بقاؤها فایجاد تلک الحروف قائمة بذات الحافظ والقاری لان افعال العباد
مخلوقة لهم لا بذاته تامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة یعنی ما قاله المعتزلة من ان معنی التکلم ایجاد الحروف خلاف
الظاهر واللغة فان المتحرک من قام به الحرکة لا من اوجده ولو فی محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا یقول انا قائم نسمیه
متکلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الکلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالی لا هو علی ما هو رأی اهل الحق
قوله واما الکرامیة فقائلون بحدوثه ای قائلون بان الکلام المرکب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالی
وهم یسمونه قول الله واما الکلام القدیم عندهم فهو القدرة علی التکلم علی ما مر قال فی شرح المقاصد لما رأت
الکرامیة ان بعض البراهین من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدلیل ذهبوا الی ان المنتظم من
الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالی انتهی کلامه هذا هو المشهور لکن قال فی المواقف فی باب التنزیهات ان
الکرامیة انما یقولون بقیام الحادث الذی یحتاج الباری الیه فی ایجاد الخلق وهو قوله کن او الارادة علی
اختلاف بینهم قوله هذا مذهب لبعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعید القطان وجماعة من المتقدمین قالوا
ان کلامه تعالی صفة واحدة لا تعدد فیه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
قوله وذلک فیما لا یزال قیل یرد علیه انه اذا کان الکلام النفسی مدلول الکلام اللفظی لزم ان یکون متعددا کتعدد اللفظی
ومن ثمه ذهب الجمهور الی ازلیة التعلقات اقول هذا انما یلزم لو کان دلالة اللفظ علیه دلالة الموضوع علی الموضوع
له ولیس کذلک عندهم بل هو دلالة الاثر علی المؤثر ولا یلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق ای الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الکلام بدون التعلقات فی الازل لا ینافی ان یکون ذلک
صفة واحدة حقیقیة غیر متکثرة بحسب الذات فان التکثر بحسب التعلقات والاضافات لا یوجب التکثر بحسب
الذات وانما کان هذا الجواب حقا لعدم الاحتیاج فیه الی القول بان دلالة اللفظ علیه دلالة الاثر علی المؤثر
الذی هو خلاف الظاهر قوله واعترض علی مذهب الحدوث آه نقل عنه فی الحاشیة هذا الاعتراض مختص بمذهب الحدوث

فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشار الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر آه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغائرا للخبر يلزم ان يكون مغائرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغائرته للخبر مغائرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا واستفهاما وندا او نظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا الوهم لدال على كلية مسمى لفظ زيد الابهري انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والالزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان

قوله ولو سلم فجعل البعض آه اي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في كلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آه يعني ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشيء وهو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم منه ان لا يامر النبي عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهينا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها قوله فان القرآن آه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقرءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان بشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لو ان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم واورد توضيحه لا بدله لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد نبهت الكلام

النفسي آه رفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة آه رفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لا سيما بمعنى الاتصاف والقيام او التحيز وربما يوهم الفساد واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين اي النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف آه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الچلپي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر الا ان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان آه بل الواجب حينئذ ان يقول تحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به آه ولله در من فسر بقوله اى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تامل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسك آه يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة باخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف آه قوله وقال بعضهم آه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله يسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظى لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو ممنوع عندكم قوله وجوابه آه يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الچلپي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وفي شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح فكذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ لا معنى لقوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على الناقل بل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة
من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان
وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى
المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار
العلاقة آه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد
اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي يجوز
ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات
عدم ترتيب الوضع آه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين
وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه
لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك
فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلام آه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه
اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قراناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة
انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما نقراه هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام المتحدي به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به اسم للنوع القائم بذاته اعني الالفاظ
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وتشخصه
مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص
القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على
الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في
شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان
اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه
موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث

حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا نقول لحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم اللفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبر مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث لان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا او لا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو بما يقدم بذاته تعالى وان كان مغائرة باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل قوله تشكل الفرق بقيام آه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ترى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعی لا یستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتی یلزم عدم الفرق لجواز ان یکون هناک ترتیب وتالیف تحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ینافی وجوده فی نفس الامر اقول یرد علی الجوابین انه یلزم ان لا یکون الکلام المنزل علی النبی علیه السلام وما یقرأ کل واحد منا کلام الله لان الکلام علی هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالی بالترتیب الوضعی او الترتب الذی لا شعور به وهو غیر متحقق فینا اذ لا ترتب هنا سوی الترتب الزمانی وقیل فی الجواب ان لک ان تذهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقیقه ان کلام الله صفة حقیقیة بسیطة کسائر صفاته الکمالیة وانما التعدد والتمائز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا یرد علیه ما ذکر اقول فیه بحث اذ لا اشعار فی عباراته بان کلامه صفة حقیقیة بسیطة کیف وکون الالفاظ القائمة بذاته تعالی راجعة الی صفة حقیقیة بسیطة مما لا یعقل ولا یتصور صحته قوله لم یرد به ای لم یرد بالاخراج المعنی الاضافی الذی هو تعلق بین المخرِج والمخرَج اذ لا معنی لکونه صفة ازلیة اذ هو نسبة بینهما لا تحقق الا بتحققهما فیکون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقیقیة التی هی مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وکذا فی سائر العبارات من الایجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحیاء والاماتة والخلق والتخلیق والترزیق الی غیر ذلک فی انه لیس المراد معانیها التی هی الاضافات بل مبدأها قوله یرد علیه انه یجوز آه یعنی لا نم انه لو کان التکوین حادثا یلزم ان یکون الصانع محلا للحوادث انما یلزم لو کانت قائمة بذاته تعالی لم لا یجوز ان یقوم بغیره تعالی کما ذهب ابو الهذیل من ان تکوین کل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه لما سیجیئ فی الوجه الرابع من انه یلزم ان یکون کل جسم مکونا لنفسه اذ لا معنی للمکون الا من قام به التکوین اتحد الدلیلان اعنی الاول والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه آه حاصله ان تمام هذا الدلیل واندفاع المنع المذکور مبنی علی امتناع قیام صفة الشیئ بغیره بخلاف الوجه الرابع فانه لم یلتفت فیه الی هذه المقدمات فاندفع المنع المذکور ولم یتحد الدلیلان قوله یرد علیه آه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعی فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعی موقوف علی عدم ایهام ما لا یلیق بکبریائه کما هو رای المعتزلة والقاضی وعلی اذن الشارع کما هو رای الاصحاب وکلاهما مفقودان فی مشتقات الاعراض المقدورة له تعالی وان اراد الجواز العقلی فالملازمة مسلمة لکن بطلان اللازم مم لا بد لاثباته من دلیل ویمکن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة علی ما ذکره المحشی فیما سبق ولا شک انه لا یصح اطلاق الاسود لغة علی القادر علی السواد فانه لا یقال للرجل الذی یقدر علی صنع السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه یصدق علیه انه قادر علیهما قوله یرد علیه شیئ مشهور آه یعنی انا لا نم انه لو کان التکوین حادثا لکان اما مکونا بتکوین آخر او بدون التکوین لم لا یجوز ان یکون مکونا بتکوین الذی هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى
لكون التاثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس فى الخارج الا المكون والتكوين و
اما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر لا
بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التاثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله
وما عليه اى وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعنى انا لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى
تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق ذات الشى مع قطع النظر
عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هى لقيامها
بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون
الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنا له فى الزمان فيجوز ان يكون
التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له فى الزمان و
لا استحالة فى ذلك كما لا يخفى قال المحشى المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان
كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان
ان كان عينه يلزم سبق الشى على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون
واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء
الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا
وهو لا يستلزم تقدم الشى على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم
افتقار التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا انسد باب
اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض مقدم على وجوده بالذات
وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه ليس بشى اذ يصح ان يقال وجد السواد
فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثانى بادنى
تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك فى تماميته انما الكلام فى تماميته

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في موضع شتى كشمل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد هو جائز لكونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثا بل يعم الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضائفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي آه يعني يخطر بالبال ان التكوين مغائر للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغائر للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون متقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغائرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسها ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل اذ يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى

صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما
انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود وايضا انتهى
كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات
وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة
والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجودها للتكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى
خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى
كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا
زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط
امرا خارجا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر
لا سترة عليه قوله او لكون آه يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في
الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق
بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات
ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ
يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال
الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة آه اي لا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة
فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق متقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون آه قوله وقد يتوهم آه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء آه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا ترى انه قد ردد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء التشنيع نظائره توسيعا للدائرة فلا يصح للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد آه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين

یوجب الحدوث بمعنی ثبوت البدایة للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلک البعض قوله ومن ههنا بقوله ای من
اثبات اختیار الصانع کذلک ولا یخفی انه یابی عنه قول الشارح فیما بعد والا فهم انما یقولون بقدمها بمعنی عدم
المسبوقیة آه کما لا یخفی علی اولی الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب آه یعنی ان الشارح جعل قوله وهو غیر
المکون کلاما مستقلا بیانا بالمسئلة التی اختلف فیها الماتریدیة والاشعریة حیث ذهب الماتریدیة الی انه
غیر المکون والاشعریة الی انه عینه وحمل الغیر علی ما یقابل العین بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فی اثبات
هذا المطلب انما تثبت المغایرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الکلام من تتمة جواب الشبهة التی
اوردها القائلون بحدوث التکوین وحمل الغیر المذکور فیه علی الغیر المصطلح وهو ما یمکن انفکاکه فی الوجود او الحیز وقال
فی تقریر الجواب انه لا یلزم من قدم التکوین قدم المکون لان تکوینه للعالم ولکل جزء من اجزائه یتعلق فی وقت وجوده
وهو غیر المکون عندنا لصحة الانفکاک بینهما من الجانبین لان التکوین ثابت فی الازل بدون المکون ضرورة
ان تعلقه بالمکونات فیما لا یزال وقت وجودها وکذا المکون منفک عنه فی الحیز فلا یکون التکوین اضافة کالضرب
حتی یلزم ما ذکر بل صفة حقیقیة ذات اضافة والا ای وان کان اضافة لم یکن غیر الامتناع انفکاکه حین کونه اضافة
عن المکون ضرورة ان النسبة لا تحقق بدون المنتسبین قوله ولیس بشیء آه ای ما جعله بعض الشراح لیس
بشیء لان صحة الانفکاک من جانب التکوین غیر مسلمة عند الخصم لان التکوین عنده اضافة لا تحقق بدون
المکون وصحة الانفکاک فی جانب المکون لا یفید فی اثبات کونه صفة حقیقیة حتی یلزم من قدمه قدم المکونات
لانها موجودة حال کونه اضافة فان المکون حال بقائه موجود بدون التکوین فلا یتم الجواب عن الشبهة المذکورة
ویختلج بالبال ان الجواب المذکور غیر موقوف علی ان یکون صحة الانفکاک فی جانب التکوین مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذکورة کانت واردة علی مذهب القائلین بقدم التکوین فیکفیهما بجواب
علی مذهبهم کیف وحاصل الجواب منع الملازمة ای لا نم انه یلزم من قدم التکوین قدم المکونات لان التکوین
غیر المکون عندنا لصحة الانفکاک بینهما عندنا فلا یکون اضافة کالضرب ولا شک انه لا معنی حینئذ لان یقال انا
لا نم صحة الانفکاک بینهما یدل علی ما قلنا تقیید المص قوله وهو غیر المکون بقوله عندنا ولانه لا یشعر بهاریته علی انه
لو کان صحة الجواب موقوفا علی تسلیم الخصم لا یتم الجواب المذکور بقوله وهو تکوینه للعالم ولکل جزء من اجزائه
لوقت وجوده لصحة لان الخصم لا یسلم کون التکوین صفة متعلق بالمکونات فی وقت وجودها بل
عنده نفس التعلق قوله علی ان عدم المغایرة لا یکفیه الخ منع الملازمة التی ذکرها ذلک البعض بقوله

والا لما كان غيرا يعني لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي
والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا
يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة
مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير
ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان
التكوين آه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا
يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان
التكوين عند المص ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره
للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان
الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف
لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير
على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية قوله وهذا كله
تنبيه على كون آه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي
المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين
عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل
مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه
اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي
لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

حتى يرد ان الضرب ليس مبدءا للفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انه لعل هذا الجواب
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك آه
جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى ولا الزم كونه محلا للحوادث
بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده محييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من الاضافات و
الاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فان
كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد
صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
قوله القدم اما اللغوي آه يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية به پيش بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم
يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى
عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه
يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة
مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد و
اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي
وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا
في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك
يحكم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعونه الاصحاب
من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة

فی محل المناقشة خصوصًا اذا ادعی الخصم ان مبداءه لما کان کاملا من جمیع الوجوه یکون اثره ایضا علی الوجه الاکمل غیر مسموع لانه لابد له من دلیل قوله نعم یمکن المناقشة باحتمال الواسطة بان یقال نظام العالم علی الوجه المذکور انما یدل علی کون موثره عالما قادرا مختارا ولم یقتض ان یکون الواجب کذلک اذ یجوز ان یکون ذلک المؤثر وسطًا مختارا صادرا عن الواجب بطریق الایجاب والجواب بان ماسوی الله حادث فلا یمکن استناده الا بطریق الاختیار غیر تام لانه مبنی علی اثبات حدوث جمیع ماسوی الله وهو لم یثبت بعد بل انما یثبت حدوث ماثبت وجوده من الممکنات واستدل علیه بعض الاکابر بان کل ماسوی الواجب تعالی ممکن وکل ممکن مفتقر الی مؤثر و کل مفتقر محدث لان تاثیر المؤثر فیه بالایجاد ولا یجوز ان یکون حال البقاء لاستحالة ایجاد الموجود فبقی ان یکون اما حال الحدوث او حال القدم وعلی التقدیرین یلزم حدوث الاثر وفیه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالی او القول بانها واجبة بالذات وکلا الامرین مشکل قوله یشیر الی ان الرؤیة آه ای یشیر تفسیر الرؤیة بالانکشاف الی ان الرؤیة مصدر مبنی للمفعول بمعنی کونه تعالی مرئیا لان الانکشاف صفة المرئی والمصدر المبنی للفاعل ای کون الشخص رائیا صفة الرائی وانما حمل الشارح علی الاول مع ان الثانی محتمل ایضا لتبادره منه من غیر تقدیر فی العبارة ولانه المتنازع فیه لان الخصم انما یری المانع من جانب المرئی وان کان کل منهما لازما للآخر فعلی هذا یکون قوله واثبات الشیء ایضا مصدرا مبنیا للمفعول ای کون الشیء مثبتا لکن قوله فیما بعد ولنا بالنسبة الیه حالة مخصوصة هی المسماة بالرؤیة یدل علی انه مصدر مبنی للفاعل ویمکن ان یقال تفسیر الرؤیة بالانکشاف تفسیر باللازم فلا حاجة الی التاویل ویکون موافقا لما فی شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم کان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا کان نوعا آخر من الادراک فوق الاول ثم اذا فتحنا العین کان نوعا آخر من الادراک فوق الاولیین سمیناه بالرؤیة قوله هذا هو الامکان الذهنی آه یعنی عدم الحکم بامتناعها بعد التخلیة هو الامکان المفسر بتجویز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذی یکون العلم بامتناعه کسبیا اذ یصدق علیه ان العقل بعد التخلیة وعدم ملاحظة الدلیل لا یحکم بامتناعه وهو لیس محل النزاع لان الخصم قائل بامکان الرؤیة بهذا المعنی فانه یقول ان العقل بعد التخلیة لا یحکم بامتناع الرؤیة لکن بعد ملاحظة الدلیل من کونه تعالی مجردا عن المکان والجهة وعدم کونه جسما مکیفا بالعوارض التی هی شروط الرؤیة یحکم بامتناعه انما النزاع فی الامکان الذاتی المقابل للامتناع المفسر بان لا یکون الوجود ولا العدم مقتضی الذات فالصواب ان یقول ان العقل اذا خلی ونفسه یحکم بعدم امتناع رؤیته ویمکن ان یقال ان الامکان الذهنی کاف فی هذا المقام وان غفل عنه السلف الکرام لان العقل

اذ الزم الحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر و
لا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات
الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختياره مسلك الجواز قوله يرد عليه
انه ان اريد آه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو المصادرة بجعل المدعى
جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم و
جسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال
البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى
والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان
الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك
يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها
بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان
والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء
وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء
شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها
مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية
لا يضر بالمطلب لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري
محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى
تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب آه اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور آه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض
بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية و

الكثرة منشأ او الجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط آه يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث والتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدوم فلا يلزم صحة رويتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما نذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الروية لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رويته قوله وايضا لو عللت آه يعني لو كان علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر آه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التاثير صفة اثبات آه هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما تركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم ابطال كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمتنع آه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزئها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في رفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الروية ما يمكن ان يتعلق به الروية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الروية امر موجود وان المعدوم لا يصح رويته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن

شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع
وجود الرؤية آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود آه يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم
يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب
الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل آه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية
مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آه عن الطريق المذكور
بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك
الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان
يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه
الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقائل لها ولا اخفاء في
كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك
آه عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة
بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا شبحا لا ندرك منه الا هويته
وكونه موجودا من الموجودات ولذا قدرنا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو
الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله ورد ان مفهوم الهوية آه هذا الرد
ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم
الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية
الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال
وسيلة الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية
الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية

فان الدليل المذكور بعينه جار فيهما مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر
والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر المفردة فلمس الطول والعرض هو
لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس و
الخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي
ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جار
بعينه في الملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا واجاب عنه بعض الفضلاء
بانا نلتزم صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير
بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال آه يعني
انا لا نم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع
العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء
فيجوز ان يكون الروية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق
والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع
كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق
عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان
امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان
استلزام عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع
لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف
غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة
الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير ليس بشي لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعا

فیه بعدم استقراره ایضا ممکن بان یقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار کما یفصح عنه بیان الشارح قال الفاضل المحشی والحق ان الترکیب المذکور لا یصح فی اللغة بل الصحیح ان یقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ولیس بشیء اذ لا شک فی صحة قولنا اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم مع انه قد یکون الملزوم ممتنع الانتفاء قیل ان سلمنا ان الارتباط بینهما بحسب الوقوع لکنه اذا فرض وقوع الشرط الذی هو ممکن فی نفسه فاما ان یقع المشروط فیکون ایضا ممکنا والا فلا معنی للتعلیق وایراد الشرط والمشروط وفیه بحث اذ الارتباط والتعلیق بحسب الوقوع فی نفس الامر لا الفرض فیجوز ان یفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل **قوله** ومنها ان الرؤیة مجاز عن العلم الضروری آه یعنی ان الرؤیة فی ارنی مجاز عن العلم الضروری ای مایکون حاصلا بلا نظر وفکر بطریق ذکر الملزوم وارادة اللازم وذلک شائع فمعنی رب ارنی انظر الیک اجعلنی عالما بک علما ضروریا وهذا تاویل الجاحظ ومن تبعه **قوله** واجیب بان النظر آه یعنی لو کانت الرؤیة بمعنی العلم الضروری لکان النظر المذکور بعده ایضا بمعناه ولیس کذلک فان النظر الموصول بالی نص فی الرؤیة لا یحتمل سواه فلا یترک بالاحتمال **قوله** مع ان طلب العلم آه علاوة ای علی ان طلب العلم الضروری یدل علی ان موسی علیه السلام لم یکن عالما به ضرورة مع انه یخاطبه وذلک غیر معقول لان المخاطب فی حکم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر لیس کذلک کذا فی شرح المواقف **قوله** ویرد علیه ان المراد آه ای یرد علی العلاوة ان المراد بارنی هو العلم بهویته تعالی الخاصة به والخطاب لا یقتضی العلم بالهویة الخاصة بل العلم بوجه کلی فان من یخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه کلی لا بهویته الخاصة قیل ان ارید بالعلم بهویته الخاصة انکشاف هویته تعالی عند موسی علیه السلام انکشاف المشاهدة فهو الرؤیة بعینها وان ارید وقوع نوع آخر من الانکشاف فلا بد من تصویره و بیان امکانه فی حقه تعالی ولزومه لرؤیته وعدم لزومه لخطابه حتی یتم الکلام الاول اقول المراد بالعلم بهویته الخاصة هو انکشاف هویته علی وجه جزئی بحیث لا یمکن عند العقل صدقه علی کثیرین کما فی المرئی بحاسة البصر ولا شک فی کونه ممکنا فی حقه تعالی لانه قادر علی ان یخلق فی العبد علما ضروریا بهویته الخاصة علی الوجه الجزئی بدون استعمال الباصرة کما یخلق بعده وفی عدم لزومه الخطاب فان الخطاب انما یقتضی العلم بالمخاطب بامور کلیة یمکن صدقها علی کثیرین عند العقل وان کانت فی الخارج منحصرة فی شخص واحد فهو من قبیل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپی ان ارید العلم بهویته الخاصة علی الوجه الاجمالی فهو حاصل فی الخطاب ایضا وان ارید من حیث الخصوصیة فهو لا یتصور الا بطریق الاحساس لانا لا نم انه لا یتصور بدون الاحساس اذ لیس للحواس مدخل فی العلم بل هو بمحض خلق الله

تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في نفس الناطقة بدون الاحساس
كما لا يخفى قوله روي ان موسى عليه السلام اختار آه روي انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج
فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام
وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام
ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين
ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام فكيف يجوز ان
يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت
السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام
هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف
على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقراين دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب و
الاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه
مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا آه يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية
وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخير من الرؤية المخالفة
له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام
البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط
بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا
الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل
انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح لانهما فان ما عديه صفة مدح تحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان المنفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما الكسب فيكفيه آه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والكسب آه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ولذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة واختيار شيء فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لا جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي

فمکابرة محضة لان القصد ما لم یتعلق لا یوجد الفعل الاختیاری فلا بد من العلم بوجه جزئی فی ایجاده سواء کان ناقصا او کاملا انما الفرق بینهما فی اشتمال الحکم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه یندفع ما یقال آه وبما ذکرنا من انه لا شعور بتفاصیل الافعال فی حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروری یتبع النظر اندفع ما قیل یجوز ان یکون العبد عالما بتفاصیل افعاله ولا یکون له العلم بعلمه اذ یجوز ان یکون له شعور وعلم بذلک التفصیل ولا یبقی زمانا طویلا فوجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروری بعد الالتفات وههنا لیس کذلک ووجه دفع الثانی انه لا علم حال المباشرة ایضا فان المتحرک اصبعه یتامل فی تفصیل اجزائه عند الحرکة ولا یشعر به فلا یکون شعورا بالتفاصیل ولا بحرکة الاجزاء وانکار ذلک مکابرة قوله ینبغی ان یحمل هذا المصدر بمعنی المفعول اعنی المعمول لیصح تعلق الخلق به لان المعنی المصدری اعنی الایقاع والاحداث امر اعتباری لا تحقق له فی الخارج والا لزم التسلسل فی الایقاعات فلا یکون متعلقا للخلق ثم ینبغی حمل اضافة المصدر الی ضمیر المخاطب علی الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان کان اصل الاضافة للعهد علی ما بین فی محله اذ لو لم یحمل علی الاستغراق لم یتم المقص اذ لا شک ان المعمول یصدق علی مثل السریر بالنسبة الی النجار اعنی ما یتعلق به الوقوع اذ یقال للسریر انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحرکات الصادرة عنه حتی صارت سببا لوجوده فعلی تقدیر ان لا یکون الاضافة للاستغراق یجوز ان یکون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا یتم المقص وهو اثبات ان جمیع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له والمراد علی المعتزلة اذ لا خلاف لهم فی ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالی لا مدخل للعبد فیها وانما الخلاف فیما یقع بکسب العبد ومستند الیه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاکل والشرب والقیام والقعود ونحو ذلک قیل لا حاجة الی حمل الاضافة علی الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنی الحاصل بالمصدر وهو لا یصدق علی مثل السریر فانه معمول بمعنی ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر علی المعنی الحاصل بالمصدر وان کان مجازا من قبیل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه کثیر الوقوع فی کلامهم بحیث یفهم بلا قرینة تدل علیه فیتم المقص بلا ریبة قلت لا یتم المقص علی هذا التقدیر ایضا اذ المقص ان جمیع الافعال سواء کان علی سبیل المباشرة والتولید مخلوقة له تعالی اولا وبالذات والمعمول علی هذا المعنی لا یشمل علی المتولدات کحرکة المفتاح المتولد من حرکة الید وهذا ظاهر فلا بد من ان یراد بالمعمول ما یتعلق به العمل بمعنی ترتبه علیه ویحمل الاضافة علی الاستغراق فیشمل افعال المباشرة والتولید وما یتعلق به العمل علی سبیل الوقوع علیه ویتم المقص کما لا یخفی قوله واما ما الموصولة یعنی ان ما اذا حمل علی ما الموصولة فلا حاجة الی ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنی والله

١

خلقكم وجميع ما تعلمون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة
الاستغراق ههنا من استقامة المقام **قوله** وبالجملة فحذف الضمير اقل آه اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد
الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض
المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح **قوله** وقد يوجه آه اى قد يوجه من جانب
المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض
والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظ اذ لا قرينة
تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق **قوله** ويمنعون كون الخلق آه يعني ان المعتزلة لا يثبتون
الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل
مناطه خلق الجوهر والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق في
مقام المدح **قوله** وهي ان المكلف به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة
عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم بط اذ قد اتفقوا على ان ما
وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا **قوله** يجوز ان يصح آه حاصله
انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح
باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس
النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسئال عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم
يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح
استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من
كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره **قوله** فان الله تعالى اجرى عادته آه يعني ان قوله كن حقيقة
فالله تعالى قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين
ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير
قدرته في المراد بما يشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة
امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح
في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكما
او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح
العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم
كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغائرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد
منها قوله فهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه
اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله
تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك
لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
ابو المعين النسفي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ثمنية معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي آه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له و عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشائخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى آه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل تعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث كونه متعلقا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه يعني قالت المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس

بشئ اى ما قالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم من الارادة آه اى قيل فى التفصى لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم تخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضا فانه عندنا الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المومن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير لقدرته فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر بما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدإ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين آه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين آه اي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله موصوفا آه وكما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرة قوله والمقصد آه يعني ان المقصد في قوله وللعباد آه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان

يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا او باعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما امر به الشرع او معصية اذا خالفه و يصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن وقدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض بما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف او الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية آه يعني ان تعميم ارادته تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى ابقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها لا بمعنى تعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله والا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له

عدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة اه
يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف
المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السوال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم
يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم
السوال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم
العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي
كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الا
ختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف
الشئ على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن
علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة
ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد
بالاختيار فهي ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا او تخلف المراد
عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا
كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل
لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في
ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر
فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم
الجبر في الافعال على ما يجي تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بالجبر وسعه العبد به لكن لهم ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها
ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان
اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا
يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذا
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها

والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبني آه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الچلپي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر قوله وقد يجاب بان الاختيار آه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية في تحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه في تحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جري العادة و
ان كان تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله ا
بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان القدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان للقدرة تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة
العقل هو ان لقدرة العبد دخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم
يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم
العقل بان القدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها
في بعدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان
بداهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها
الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا
وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة
بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و
ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله
بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة
في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله ثم
اعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى
بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت
ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال

ولو

لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع بكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله وقيل صرف القدرة آه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته صرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها

فرع كونهما موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم
غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس لشيء لان قصد الاستعمال آه اي ما ذكره صاحب القيل
ليس لشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا الا ان
استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي جمهور
المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن
القصد المقارن لوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة
للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه
فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة
فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو
انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته و
لذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف
القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه
بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب
العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة آه اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل
زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة آه حاصله
ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاسناد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد
بمقدوره بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع انه مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى عاجزة
في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على
بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء آه اي ما ذكره ليس
بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد تتغير بما له من دخله في التأثير على انا لا نسلم انه اقبح
شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة
الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال وهذا القياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في
ملكه آه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في النظم

وتنظيم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي
ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق
فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا كاليبس للشيء وهذا عند
الشيخ الاشعري حيث ينفي كون شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله وذلك ان تقول آه وهذا
ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون
التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير قوله يشير الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها
وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس
متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة
واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح
بقصد فعل الشر او صرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف
النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف
النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم
والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه قد يستحق الذم
والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه
لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب
لا انه تاركه سببه فعل الخير لكان منافيا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح
ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب
بها قال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح ان الانسان اذا خطر بباله ولم يعزم ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا الا ان ذلك
الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا اخطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافي آه اي
كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني صرف
القدرة على ما يجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره آه و
انما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز ان وجه الذم

والعقاب فيه سفائر المانى فعله قوله هذا الكلام الزامى آه اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على
مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا
استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن الموثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا
مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ لهم اذ لا دخل
للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان للاستطاعة عندهم
اما علة عادية او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب
ان يكون بالفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف
جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب
ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اى حين اذا كان مقارنته بالقدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا
قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث
قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل
بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة
القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهى ممتنعة البقاء
والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة القدرة القديمة فانها باقية
ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن
ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفى وجود المثل آه يعنى حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفى وجود المثل السابق
داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد
الامثال على ما هو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة قوله وفيه بحث آه حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل
ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز

على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا
ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة
القائلين بان القدرة باقية حال الفعل تتجدد الامثال واما عند نفي بقائها حال الفعل او يقول ببقاء الاعراض فليس
عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون آه حاصله انه انما يلزم
قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا
كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية
من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج
كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان
يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة
الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها كرسوخ
القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الاعتبارية المتناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة
التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية
للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية
امورا خارجة تكون شروطا للتاثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي آه قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين
سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة شرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه دفع لما اورد
على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة
لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة
مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنة لها كما هو راي الشيخ مقارنة

للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه **قوله** وفي كلام الآمدي آه اي وقع في كلام الآمدي بان
القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها
قدرته تعالى لكان كافيا في التاثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم
الكسب كما لا يخفى **قوله** بمعنى تبعيتها في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما
يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الباعث بالمنعوت او التبعية في التحيز لم يات
بشيء **قوله** والا فليس آه وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر
بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود **قوله** ووجه الصعوبة آه حاصله انه يجوز ان
يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة
المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرها في الشرح **قوله** يعني ان للمكلف وصفا اضافيا آه يعني حاصل جواب الشارح
ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه والآته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهي لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة
صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات **قوله** وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع يعني واما توجيه جواب
الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان
الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة
اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف
له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة حملها
على المكلف لا لكونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح لخاطري الكليل وذهني العليل
وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل **قوله** واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا
بالاجمال والتفصيل فلا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا
ذو سلامة اسباب انما يفيد آه جواب سوال وهو ان يقال لا نسلم انه لو يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان
سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب
ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا لكونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا

فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا وسلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم **قوله** والاقرب ما افاد بعض الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر **قوله** تحرير المقام الى آخره اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك للاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب الا على القدرة المقارنة **قوله** ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق **قوله** ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او لا يكون لكن من النوع او صنف لا يتعلق به التكلف كحمل الجبل والطيران الى السماء **قوله** لكن تعلق بعدمه علمه آه فان ما علم الله واراد عدمه يمتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة **قوله** فالاول لا يجوز آه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الاباين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور ثبوته ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس اربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا يقع اتفاقا آه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز
عندنا آه بجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من
مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعني
ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه لما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و
بشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد ما آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه
فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة
اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اي قد يوجه بما قيل
ان القدرة غير موثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار
قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان
النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا قوله ولك
ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم
بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع
لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون
في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد
الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع
لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى
انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه ان
ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه مح لانه اذعان
الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه ... يثبت بان يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله

وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه
العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا
بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم
ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين
استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا
يصدقه في شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان
الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه
التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم
مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف
به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو مم وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام
لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول
ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا
لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير آه اي ما ذكره الشارح بقوله جعلها
نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه في
مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما
لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة
الوجدانية آه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب
الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة

الى المتولدات ای حاصله فی خیرنا فی ان لیس شئ منها مقدورا لنا ولا نتمکن من عدم حصولها فعلم انه لا اکتساب فی
جمیع المتولدات قوله یرد علیه ان عدم تمکن العبد آه حاصله ان ارید بعدم التمکن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة
ما یوجب حصوله فهو ممنوع وان ارید عدمه بعد مباشرة ما یوجب حصوله فمسلم لکن عدم التمکن بعد مباشرة السبب لا ینافی کونه
مکتسبا للعبد الا یری ان فعل العبد لا یمکن ترکه بعد مباشرة ما یوجب حصوله اعنی صرف الارادة والقدرة مع ان العبد
مختار فیه فکذا فی المتولدات قال الفاضل المحشی یمکن ان یقال ان کلام الشارح مبنی علی افعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انک اذا ضربت انسانا حتی حصل فیه الم ممتد زمانا فانک لا تقدر علی رفع امتداد هذا
الالم فی ذلک الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانک اذا اردت ترک مباشرة هذا الضرب الممتد فانک قادر
علی ترک امتداده فظهر من ذلک ان لا اکتساب للعبد فی المتولدات الممتدة زمانا اذ هی لیست قائمة بمحل القدرة ولذا
لا یتمکن العبد من ترک الامتداد کما عرفت بخلاف افعاله الاختیاریة الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة ولذا
لا یتمکن من ترکها متی شاء وقس علی هذه المتولدات الغیر الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذکره کلام اوهن من نسج
العنکبوت لان تمکن ترک امتداد المتولدات الممتدة متحقق حین مباشرة الضرب لنا تمکن علی ان الضرب ضربا شدیدا
فیحصل الم ممتدا وضعیفا فیحصل غیر ممتد بعد المباشرة غیر متحقق فی افعال المباشرة ایضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر
علی عدم مباشرة ضرب ممتد وعلی تقدیر التسلیم فعدم القدرة علی امتدادها لا یدل علی ان لا یکون نفس المتولدات مکسوبا
ومقدورا لنا بل لا بد له من دلیل قوله ولو لم یقتل لجاز ان یموت آه اذ علی تقدیر عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحیوة قوله من غیر قطع بامتداد العمر آه علی ما ذهب الیه جمهور المعتزلة من انه لو لم یقتل لعاش الی
امتداد امده سواء اجله ولا قطع بالموت بدل القتل علی ما ذهب الیه ابو الهذیل منهم فانه قال لو لم یقتل لمات بدل القتل و
تمسک بانه لو لم یمت لکان القاتل قاطعا الاجل قدرة الله تعالی فی علمه وهو موهوم والجواب ان عدم القتل انما یتصور علی
تقدیر علم الله تعالی بانه لا یقتل وحینئذ لا شناعة کذا فی شرح المقاصد قوله ای لم یوصله الیه یعنی انه تعالی لما اقدر القاتل
علی قتله فقد قطع علیه الاجل ولم یوصله الی اجله فضمیر الفاعل فی لم یوصله راجع الی الله تعالی لا الی القاتل علی ما زعم الفاضل
المحشی حتی یرد علیه ما قاله من ان التفسیر لقوله لم یوصله مبنی علی ان یکون عبارة الشرح هکذا ان القاتل قد قطع علیه
الاجل لکن الواقع فی اکثر النسخ ان الله تعالی قد قطع علیه الاجل وحینئذ لا یوافق قوله فهم ای المعتزلة والمراد اکثرهم
لما عرفت من خلاف ابی الهذیل فیه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه المقصود من هذا
التحریر بیان الفرق بین مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما یقال انه اذا کان الاجل زمان بطلان

الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد ببطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم بجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون فقال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه تعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى الآية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهي آه يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة لما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائهما انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف **قوله** يرد عليه انه لا يوافق آه يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل سواء الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قد عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته يصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين مستحقة من غير الطاعة بسبعين **قوله** او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه يعنى ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصد الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التى بها تتكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية **قوله** فانه خالف المعتزلة السابقة آه الاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبي لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد واحدهما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثره وصنعه **قوله** فيتناوله آه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا **قوله** وقد يفسر آه اى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة **قوله** فعلى هذا آه اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقه لانه ما ساقه الله تعالى فانتفع به **قوله** وفيه اى في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه رزقه ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل **قوله** ويوافقه آه اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير **قوله** وقد يقال آه اى على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده **قوله** والا لخلا اسے وان لم يكن المراد المجعول بالمعنى الاول

فی التصرف الشرعی بخلاف تعریف الرزق عن معنی الاضافة الی الله تعالی وهو معتبر فی مفهوم الرزق عندهم ایضا
کما سیجیٔ فی الشرح حیث قال ومبنی هذا الاختلاف آه **قوله** فحینئذ یندفع بملاحظة الحیثیة ای حین اذا کان المراد بما
ذکر یندفع بملاحظة الحیثیة ای مملوک یأکله المالک من حیث انه مملوک بان یکون مادونا فی اکله بل اورد من انه
ینتقض التعریف بخمر المسلم وخنزیره اذا اکلهما مع حرمتهما فانهما مملوکان له عند ابی حنیفة رحمة الله علیه فیصدق علیهما
اذا اکلهما المالک مع کونهما حرامین وانما قلنا یندفع لانهما من حیث الاکل لیسا مملوکین له **قوله** وفی بعض الکتب
آه قیل فی شرح نظم الآمدی ان الحرام لیس بملک عند المعتزلة فحینئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزیر لعدم کونهما مملوکین
قوله مع ان فحا قوله تعالی وما من دابة آه انما قال ذلک اذ یجوز ان یقال المراد کل دابة مرزوقة او یقال ان الحکم
علی الکل علی سبیل التغلیب لکنه خلاف الظاهر **قوله** یقتضی ان یکون کل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا یتصور
فی حقها ملک وکذا یخرج رزق العبد والاماء اذ لا ملک لهم قال المحشی المدقق واعلم ان قولهم ما لا یمنع من الانتفاع
به ان کان المراد بلفظ ما الملک او بالمنتفع ذو العقل یرد ماکول الدواب علیها ایضا فلا وجه لتخصیصه بالاول حینئذ
والا فلا یصح قولهم وذلک لا یکون الا حلالا لان الدواب لا یتصور فی حقها حل ولا حرمة علی ما فی المواقف اقول
معنی قوله وذلک لا یکون الا حلالا ان ذلک لا یکون بالنسبة الی المکلف الا حلالا بقرینة ان النزاع فی رزق العبد
لا فی مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ایضا فحینئذ یکون ما لا یمنع من الانتفاع به بالنسبة الی العبد مقصودا
علی الحلال لا مطلقا فلا یلزم خروج رزق الدواب عن التعریف الثانی **قوله** اجیب عنه آه ای اجیب عن هذا
الاعتراض بحیث یندفع عن التعریف الثانی بانه تعالی قد ساق الیه کثیرا من المباحات ولم یستوف من الانتفاع
الا انه اعرض عنها واشتغل باکل الحرام بسوء اختیاره واما النقض عن التعریف الاول فغیر مندفع حیث اعتبروا
فیه الاکل **قوله** علی انه منقوض بمن مات ولم یاکل آه ای علی ما ذکرتم من انه یلزم ان لا یکون من اکل الحرام
مرزوقا وهو باطل لقوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها منقوض بمن مات ولم یاکل شیئا لا حلالا
ولا حراما فانه یلزم ان لا یکون مرزوقا وهو باطل بالآیة المذکورة فما هو جوابکم من هذه المادة فهو جوابنا عن تلک المادة
فان قالوا الانتفاع بوجود مثل ذلک الشخص فانه قد انتفع بدم الحیض والمیتة والقوی الحیوانیة فکذا نقول فی مادة
من اکل الحرام وهذا النقض انما یرد لو ثبت بطلان کون من اکل الحرام طول عمره غیر مرزوق بالآیة المذکورة علی
ما فی شرح المقاصد واما لو ثبت بکونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة علی ما فی المواقف فلا یرد کما لا یخفی **قوله** ایضا
فیه فوات مقابلة اذ لا مقابلة بین بیان طریق الحق وبین وجدان العبد ضالا او تسمیته ضالا وهو ظاهر

من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله واما ثمود الخ وكذا الهداية مجاز عن الدعوة و
بيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى
بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى و
اما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى
اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي يحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما
ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا
يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز
ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن
الحقيقة قوله وايضا الخ اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك
وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقام المدح آه يعني انه يقال في المقام المدح
فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان يبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية
والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث و
يلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكره المحشي اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فيوافقهما لان
لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه ثواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات
المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال آه اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد
التام بحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان
الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحة قوله وفيه بحث
اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم
الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه
يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا يفرق بين مهدي
ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحينئذ لا يرد هذا البحث قوله نعم
التمكن آه اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه
حاصلا او غير تام امر مبهم غير متعين بقدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله وبقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح

تفسیر الهدایة ببیان طریق الصواب لان طلب الهدایة متحقق بشهادة الآیة والحدیث والطلب یقتضی عدم حصول المطلوب اذ لا معنی لطلب الحاصل فیلزم ان لا یکون البیان المذکور حاصلا ولیس کذلک قوله ویرد علی هذا ای علی التمسک بالآیة بانه ینافی التفسیر بخلق الاهتداء ایضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فیهم والطلب یقتضی عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل علی المجاز فهی مجاز اما عن زیادة البیان علی ما یقول المعتزلة او عن التثبیت والدوام علیهما علی ما یقول معاشر اهل السنة فلا یصح التمسک بها قوله ویمکن ان یقال آه ای یمکن ان یقال فی دفع ما یفهم من کلام الشارح من ان ما ذکره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنی اللغوی والعرفی وما ذکره المشائخ هو المعنی الشرعی فلا منافاة بینهما قوله اذ لا اصلح آه ای الانفع له فی الدین سواء اعتبر جانب علم الله او لم یعتبر قوله فان قلت بل الاصلح آه ای بل الانفع فی الدین الوجود والتکلیف والتعریض للنعیم المقیم ای التمکین فیه لکونه اعلی المنازل لتبیین قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالی یعنی ان الجواب المذکور انما هو علی زعم من لم یعتبر فی الانفع جانب علم الله تعالی وقال ان من علم الله منه الکفر یجب تعریضه للایمان ونعیم الجنان علی ما ذهب الیه معتزلة البصرة واما اذا اعتبر فی الانفع جانب علم الله تعالی علی ما ذهب الیه الجبائی وتابعوه فکون الاصلح فی حق الکافر الفقیر عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشکال المذکور اجلی هذا واما ما ذهب الیه معتزلة بغداد من ان معنی وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحکمة فلا یرد علیه شیء مما ذکره الشارح والمحشی وقد مر فی صدر الکتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما یکون فی الافعال الاختیاریة واذا کان الاصلح واجبا علی الله تعالی بحیث یستحیل ترکه عنه تعالی لاستلزام البخل والسفه والجهل المحال علی ذاته تعالی علی ما قالوا یکون لازما لذاته تعالی ولا یکون له تعالی اختیار فیه فلا معنی للمنة فی مثل ذلک الفعل ولا معنی لطلبه اذ لا یمکن له ترکه وانما قید الاصلح المقدور بغیر المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غیر واجب علی الله تعالی بل یجب ترکه کاحیاء الطفل والتکلیف والتعریض النعیم المقیم آه فان ذلک وان کان اصلح له فی الدین الا انه مضر له اذ لو کلف یحتمل ان یطغی ویستکبر فیقع فی العقاب الاکبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا یستوجبه آه یعنی لا نم ان ترک الاصلح یکون بخلا او سفها لان کل ما یفعله الکریم الحکیم العلیم بعواقب الامور لا یکون خالیا عن المصلحة وان لم یکن اصلح بالنسبة الی العبد فلا یکون بخلا وسفها بل له رعایة لمصلحتهم واما الاصلح الی العبد فغیر واجب علیه لانه محض حق الله تعالی فیجوز ان یفعله وان لا یفعله رعایة لمصلحة آخر قوله قیل علیه المعتزلة آه ای قیل علیه ان ما ذکرتم من جواز ترک الاصلح لاقتضائه الحکمة واشتماله المصلحة لا یخالف مذهب المعتزلة فانهم ایضا جوزوا ترک الاصلح اذا اقتضاه الحکمة علی ما قال الزمخشری فی الکشاف فی تفسیر قوله تعالی ان تعذبهم فانهم

عبادک وان تغفر لہم فانک انت العزیز الحکیم ای ان تغفر فذلک لیس بخارج عن حکمتک یعنی ان عدم المغفرة
وان کان اصلح بالنسبة الی الکفار جزاء بما کانوا یعملون لکن ان تغفر لہم وتترک ما ہو الاصلح بالنسبة الیہم فیجوز ذلک
لانہ لا یکون خلاف مقتضی حکمتک قولہ وجوابہ انہ لا دلالة فی کلام علی انہ آہ یعنی ان کلام الزمخشری لا یدل علی
ان عدم المغفرة اصلح حتی یکون المغفرة ترک الاصلح بسبب اقتضائہ الحکمة ووجوب عدم المغفرة عنہم لا یدل علی
کونہ اصلح لانہ یجوز ان یکون لاجل استیجاب الکفر العقاب علی ما ہو مذہبہم من وجوب عقاب العاصی واثابة المطیع
علی اللہ تعالی ولو سلم کون عدم المغفرة اصلح فمعنی کلام الزمخشری وہو قولہ ان تغفر لہم فلیس ذلک بخارج عن حکمتک
انہ علی تقدیر ان تغفر لہم یکون ذلک ہو الاصلح لاقتضائہ الحکمة فلا یلزم جوازہ ترک الاصلح ولا یلزم من ذلک ان
یکون المغفرة فی نفسہ اصلح لان کونہا اصلح موقوف علی وقوعہا والوقوع محال فی حق الکفار عندہم فیجوز ان یستلزم
المحال المحال ولو سلم ان الاصلح علی تقدیر المغفرة ایضا عدم المغفرة فلا نسلم انہ یلزم جواز ترک الاصلح الذی ہو عدم
المغفرة علی التقدیر المحال الذی ہو ان تغفر اللہ لہم لا ینافی کون ذلک الترک محالا فی نفسہ فان مغفرة الکفار
محال علی اللہ تعالی عندہم وترک الاصلح الذی ہو عدم المغفرة معلق بہ والمعلق بالمحال محال ولو سلم جمیع ما ذکر
فالکلام مع جمہور المعتزلة لا مع الزمخشری قال الفاضل المحشی ولقائل ان یقول لیس مراد ذلک القائل
ان فی کلام الزمخشری دلالة علی ان عدم المغفرة اصلح کما زعمتم بل مرادہ ان الزمخشری جوز ترک الواجب
اذا اقتضت الحکمة حیث جوز ترک عقاب الکفار اذا اقتضی الحکمة فعلم من ذلک انہ یجوز ترک الاصلح اذا
اقتضت الحکمة ترکہ اذ لا فرق بینہما فی ان کل واحد منہما ترک الواجب بسبب اقتضائہ الحکمة وفیہ بحث
لانا لا نسلم انہ یلزم من جواز ترک الواجب جواز ترک واجب آخر لجواز ان یکون لہ خصوصیة بہا یستحیل
ترکہ فان ترک العقاب ترک واجب ہو محض حق اللہ تعالی وترک الاصلح ہو ترک واجب ہو حق العبد فلا
یلزم من جواز الاول جواز الثانی علی ان فی لزوم جواز الاول من کلامہ ایضا تردد اعلی ما ذکرہ المحشی قولہ وہہنا بحث
آہ ای فی الجواب الذی ذکرہ الشارح بحث وہو انہ انما یدل علی انہ یجوز لہ ترک الاصلح بناء علی اقتضاء الحکمة لکن
لا شک ان ترک ما فیہ الحکمة مع عدم الحکمة فی الترک بخل وسفہ وجہل یستحیل علی اللہ فیجب علی اللہ رعایة الحکمة
ومذہب اصحابنا انہ لا وجوب علیہ تعالی اصلا فالجواب المذکور لا یحسم مادة الشبہة قولہ اللہم الا ان یقال آہ
ای اللہم الا ان یقال فی رفع ہذا البحث ان المراد نفی الوجوب علی اللہ تعالی نفی وجوب الخصوصیات علی
ما یقولہ المعتزلة من وجوب اللطف کبعثة الرسول وعقاب العاصی وثواب المطیع والعوض علی الآلام والاصلح الذی

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور **قوله** قيل معناه اقتضاء الحكمة آه يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم **قوله** وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الجواب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فيتسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا
وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لا لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه
الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في
تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين
فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بالوجوب
تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس **قوله** ولهذا اضطر المتاخرون آه اي ولاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما بالذات بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون
رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب **قوله**
واجيب بان الوجوب آه اي اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى
لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح **قوله** والعجب آه
اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط
والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان
يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي واجبوها
على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم على فعل من افعاله
بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا للعقاب بالاتفاق
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان
الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر
ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه
اذ لا يتم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية
اي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل
اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا وفي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق + من غير سيف ودم مهراق + اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله
والراسخون في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى و
ان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة
والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه
مفوض الى الله وما علينا الا ان تصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش وسرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا
وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت
اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يده ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار
احراقهم بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذا الاية ان عطف
قوله ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الاية فى حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه يعنى
ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا
طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ازمنة الدنيا
فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتاويل لا داعى اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى آه ذهب الصالحى
من المعتزلة وابن الجوزى الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه قال الفاضل المحشى فقد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار
قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى
قادر ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ بها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
بالحى ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا
يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء
او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول آه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة فى
الجوف او فى خلال البدن تتالم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول آه اى قال النافون لا
عادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدا لا معادا لان
المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبتدا والا اى وان
لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشىء فانا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان
اعادة آه هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول فذلك لا يكون اعادة المعدوم بعينه
اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى
فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى والتغائر الذى يحكم بالضرورة انما هو بحسب الذهن بالاعتبار
دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال

انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخيص مغائر لما سبقه وهو مم لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الآخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت **قوله** لا يقال يحتمل ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث **قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء **قوله** وثانيا بان المبدأ هو الموجود آه اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدائها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه محال لم يتم الجواب الثاني **قوله** وقالوا ايضا لو المعدوم آه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع لانه يستدعي طرفين

متغائرين والا لزم تقدم الشي بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى تتصور التخلل
بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه **قوله** واجيب بمنع الاستحالة آه اى لا نم ان التخلل ههنا محال لان معنى
التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل
العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغائرين بالذات انما المحال تخلل العدم
بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم
يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان
الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم تحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة
وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس المشخصات المعتبرة فى الوجود
فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان **قوله** وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص
المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون
الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع بقاء
مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان
الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابتداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين
هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين
الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه
بل بين الزمانين المتغائرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق
وذلك ظاهر **قوله** وايضا لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم ويستلزم تخلل العدم
بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى
طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق **قوله** وفيه بحث آه اى ما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان
الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين
ذات الشخص ونفسه وان رفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود
ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير
المشخصة وذلك ظاهر واما فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع فى خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين
ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة
انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف آه رد على قوله
قد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى آه رد على قوله وايضا لو تم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظ قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله قوله واجيب بان الهلاك آه وكذا اشتله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على
الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اى للاجسام والاجزاء بخروجها عن صفاتها منها وقال حجة الاسلام في
الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لا انه سيهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال
في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بالعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله
وان كل شئ هالك دائما لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظه
الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور
الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم
يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة فانه صريح في
ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في ابى بن خلف خاصم النبي
واتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار و
قد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود يجوز ان
يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي نثرها الملك على الجرم المنوى كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في
الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده
الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا
فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان
يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا
من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعوى آه يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لا يجوز
ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني
للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم بالجلد
غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر
الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في
كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ
ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني
مغائرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغائر الجلدة **قوله** والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان
نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي وروي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه
ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها **قوله** او في
في الموقف على ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي رح في تفسيره وروي في الاخبار
ان الكوثر حوض على ظهر الملك ياتي به حيث ياتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف ياتي به في الموقف
واذا كان في الجنة ياتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا **قوله** ويجوز ان يكون له طعم
الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون
لدفع الظماء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظماء **قوله**
ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له آه دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المومنين لو شرب به يجب ان لا ظماء
مع ان الظماء لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل
ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار **قوله** او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا
يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه لغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من
الاسلام عياذا بالله ولا نم ان الظماء لازم للتعذيب بالنار **قوله** فوجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان
ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولا اجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في المواقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في المواقف المتاخر و
وجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك
الجنة آه يعني ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان
خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام قوله يرد عليه انه آه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه ارتحل من ذلك البستان الى ارض الهند كما
في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل
تامة بمعنى الخلق فالمعنى تخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله فان قلت
يحتمل ان تجعل آه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا
الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية تجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير
الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة و
في بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل تجعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت يمكن
ان يقال آه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين
زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى تجعلها للذين تمكنهم في الاستقبال
من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى
اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله واما الحمل
على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان
كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظا المتبادر من قولهم جعلت
الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام
بين الفريقين القائلين بوجودها الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الان او في المستقبل
ومعنى الآية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدنا لوجب هلاك اكل
الجنة تحقيقا للعموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل

قوله لا الموجود وقت النزول ای لیس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآیة وقبل الحشر اعنی الدنیا حتی یکون مایوجد فی الآخرة خارجا عن عموم الآیة قال الفاضل المحشی لعل المراد بالشئ فی الآیة الموجود فی الدنیا فانها دار الفناء دون الموجودة فی الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال کاف فی عدم کونه مشترک الالزام انتهی وفیه انه ان اراد ان معنی الشئ الموجود فی الدنیا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلک بقرینة کونه محکوما علیه بالهلاک وهو انما یکون فی الدنیا دار الفناء کما هو ظاهر کلامه فنقول انه تخصیص بالقرینة الخارجیة ایضا فنحوه ایضا تخصصه بغیر الجنة والنار بقرینة قوله اعدت للمتقین واعدت للکافرین واکلها دائم فلا یتم الاستدلال قوله وتمثل قوله تعالی خالق کل شئ آه فان معناه کل ما یوجد فی وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا انه خالق الاشیاء الموجودة فی وقت نزول الآیة وعالم بها قوله یعنی ان المراد هو الدوام التجددی آه یعنی حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفی وهو عدم طریان العدم زمانا یعتد به وهذا لا ینافی طریان العدم علیه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام علی الدوام العرفی لا الحقیقی علی ما بینه المحشی لان الدوام المجمع علیه فی بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقیقی فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فی شرح المقاصد الدوام المجمع علیه هو انه لا انقطاع لبقائهما ای الجنة والنار ولا انتهاء بحیث یبقیان علی العدم زمانا یعتد به کما فی دوام الماکول فانه علی التجدد والانقطاع قطعا قوله ولک ان تقول آه ای لک ان تقول فی الجواب ان المراد بالدوام المعنی الحقیقی وهو عدم طریان العدم مطلقا والمراد بدوام اکلها دوام نوع الاکل وبالهلاک فی قوله تعالی کل شئ آه اهلاک الاشخاص ویجوز ان لا ینقطع النوع اصلا مع هلاک الاشخاص بان یکون هلاک کل شخص معین من الاکل بعده وجود مثله وهذا الجواب مبنی علی ما ذهب الیه الاکثرون من ان الجنة والنار لا یطرء علیهما العدم ولو لحظة واما علی ما قیل من جریان العدم علیهما لحظة فلا یتم لانه یستلزم انقطاع النوع جزما فلذا ترکه الشارح قوله ای المقصود منه واللائق بحاله کما یقال هلک الطعام اذا لم یبق قابلا للاکل وان صلح لمنفعة اخری قوله ان ارید به مطلق الکفر آه حاصله ان الانحصار فی التسعة غیر صحیح لانه ان ارید بالشرک مطلق الکفر فالسحر داخل فیه فیکون ثمانیة والا ای وان لم یرد به مطلقه بل اعتقاد الشریک فی وجوب الوجود او فی العبودیة فیبقی انواع الکفر من اتخاذ الولد وانکار النبوة واثبات الحیز والجهة والجسمیة خارجة عن الکبائر فلا ینحصر فی التسعة ایضا ویمکن الجواب آه بان الکفر انما هو العمل بالسحر علی ما ذکره الشارح فی الکشاف من انه لا یروی خلاف فی کون العمل به کفرا ویجوز ان یکون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعلیمه علی ما قطع به الجمهور حیث قالوا الصحیح انهما حرامان یؤیده ما ذکر انه وقع فی روایة ابی طالب المکی ان الکبیرة سبعة عشر وبینها الی ان قال اربعة فی اللسان هی شهادة [illegible]

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها
قوله هذا المخالف لظاهر قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور
حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد
قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع
المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة
بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي
ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر
الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث
لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال
عده حلالا الا انه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة
الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا
نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق
كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اي
قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في
اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن
لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني ان المراد
الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان
يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن
نقصان ايمانه الذاتي كانه التحقق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة
لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب

ان المراد

ان المراد آه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي آه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال آه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر آه اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا كان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضى آه قول بايجاب حكم الله
تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح
العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد
لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان
هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من
اهل القبلة **قوله** على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي
غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذى هو استحقاق الذم فى العاجل
والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي **قوله** نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة منوعا
اما على الاول فلانا لا نم ان تقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى
خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسيء مثل
اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية
الله تعالى فى الجنة وانحطاطه درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب
الجزية عليه واما على الثانى فلانا لا نم ان الكفر فلكونه نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو
عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه
واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب
الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة **قوله** قد يظن ان الضمير آه اى
قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى ان المعتزلة يخصصون الآيات
والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل
مما لا يكاد يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر
المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم
كل عاص و التعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة
لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية
فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى
يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله
انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء
وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا
فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام
لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية
يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان
غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار و
اصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا
آه جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة
الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا
لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا
ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة
لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر
فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا آه اى انما استطرد
الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا لرد التمسك المعتزلة
بهذه الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة
للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة
العصاة قوله وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده

ویعفو عن السیئات وقوله تعالی او یوبقهن بما کسبوا ویعفو عن کثیر ولا معنی للعفو بالنسبة الی الصغائر والکبائر المقرونة بالتوبة لانه ترک عقوبة المستحق ولا استحقاق فیهما عندهم فیکون بالنسبة الی اهل الکبائر الذین لم یتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعید وتاریخ النزول مجهولة فحکمنا بانها مقرونة فیصیر البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من بین عمومات الوعید جمعا بین الادلة قوله وفیه جواب آخر آه یحتمل ان یکون معناه ان فی قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعید لا یستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف فی الوعید کرم ویحتمل ان یکون معناه ان فی هذا المقام جواب آخر ویکون اشارة الی ما ذکره الشارح فی شرح المقاصد من ان المقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصیة فاسد فکیف کان ترک عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم یکن ترک ثوابهم بالجنة کذلک مع انهم داخلون فی عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة علی ما مر قوله بل کذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما یکون احوالهم فی المستقبل فلو لم یقع لزم الکذب فی کلامه تعالی وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم الخ ای لعل مراد ذلک البعض بقولهم ان الخلف فی الوعید کرم ان الکریم اذا اخبر بالوعید فاللائق بحاله ومقتضی کرمه ان یبنی اخباره علی المشیة فجمیع العمومات الواردة فی الوعید متعلقة بالمشیة وان لم یصرح بها زجرا للعاصین ومعالهم فلا یلزم الکذب والتبدیل بخلاف وعد الکریم فانه یجب ان یکون قطعیا لان جواز التخلف فیه لوم لا یلیق بشانه فلا یجوز تعلیقه بالمشیة قوله ویجوز العقاب علی الصغیرة ای من غیر قطع بالوقوع وعدمه اشارة الی ان المراد بالجواز فی عبارة المصنف هو الجواز الوقوعی بمعنی عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع بیننا وبین المعتزلة لا الجواز العقلی فانهم متفقون فی ذلک علی ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنی انه یمتنع عقلا قوله لعدم قیام الدلیل یعنی انا حکمنا بالجواز الوقوعی ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعیة لا یستقل العقل باثباتها وما وجدنا دلیلا شرعیا یدل علی تعیین احد الجانبین من الوقوع او اللاوقوع فحکمنا بسبب انه فاعل مختار یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید انه یجوز ان یغفر ویجوز ان یواخذ فلا یرد ما یتوهم ان غایة عدم وجدان الدلیل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ایضا من دلیل لان دلیل الاختیار کاف للجواز وانما المفقود فی دلیل تعیین احد الجانبین من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذکره الشارح من الادلة آه یرید ان المدعی مرکب من جزئین احدهما انه لا قطع بالوقوع والثانی انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التی اوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوی دون الثانی مع ان الخصم اعنی المعتزلة لا ینکر الجزء الاول اذ هو ایضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا فی الجزء الثانی حیث یدعی القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فیه ایضا فقد ترک الشارح ما یعینه واشتغل

بما لا يعينه هذا لكن ابحاث ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون ممن شاء الله تعالى في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بط بالاجماع ويبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشاؤه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال **قوله** حاصله ان التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متيقنة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقنة بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر **قوله** ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو حمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد الكفر بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس

کذلک لانه یجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ایضا لعموم قوله تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء ہذا ہو التحقیق
المفصل الذی وجده الخاطر الکلیل والذہن العلیل وللافاضل ہہنا کلام تتعجب عنه ذو الافہام مبناه ان قوله ولو لم یحمل آه
اثبات لحمل الکبائر علی الکفر وہو باطل لان قوله یبقی التقیید بلا دلیل مصادرة وقوله لانه یجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا یکاد
یصح علی ہذا التوجیه علی ان المجیب مانع یکفیه الاحتمال العقلی ولا حاجة الی الاثبات وسند منعه ما ذکرنا من ان المطلق ینصرف
الی الکامل وبعضهم ادعی اثباته بان ہذه الآیة محتملة وآیة الغفران المعارضة لها اعنی قوله تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن
یشاء محکمة فیجب تخصیص المحتملة فیه ان تعارضهما ممنوع لان معنی الآیة المحکمة ان یغفر ما دون الکفر من الصغائر والکبائر لمن
یشاء ویجوز ان یکون من شاء الله المغفرة فی حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الکبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا
ینافی المشیة غایته ما فی الباب ان یکون الآیة المحتملة مبینا للآیة المحکمة قوله ای المقبولة لان الشفاعة الغیر المقبولة لا
نزاع فی وقوعه قوله لا یقال ان مرتکب المکروه یعنی ان مرتکب المکروه کراہة التحریم یستحق حرمان الشفاعة کما نص فی
التلویح فی تعریف الفقه وفی بحث الاحکام فاستحقاق اہل الکبائر لحرمان الشفاعة بطریق الاولی لکونه فوق مرتکب
المکروه قوله لا نم الملازمة ای لا نم انه لو استحق مرتکب المکروه حرمان الشفاعة یلزم استحقاق مرتکب الکبیرة لان جزاء
الادنی وہو مرتکب المکروه لا یکون جزاء الاعلی وہو مرتکب الکبیرة فان له جزاء آخر عظیما مثل التعذیب بالنار ولو
سلم ذلک فلعل المراد بالشفاعة فی قوله یستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنی للفاعل اعنی کونه شفیعا فالمعنی ان
مرتکب المکروه یستحق حرمان کونه شفیعا للآخر فیجوز ان یکون مشفوعا ولو سلم ذلک فالمراد حرمان کونه مشفوعا لرفع الدرجة
او فی بعض مواقف المحشر مثل السوال والحساب فیجوز ان یکون لرفع العذاب او فی بعض آخر مثل الصراط علی ان
استحقاق الحرمان لا یستلزم الوقوع کما ان استحقاق العذاب لا ینافی العفو ہذا لکن قوله علیه السلام من ترک سنتی
لم ینل شفاعتی یدل علی وقوع حرمان الشفاعة فی حق تارکه الا ان یقال انه وعید یجوز الخلف فیه قوله ای الذنوب
بقرینة ذکر الذنب سابقا قوله وہی تعم الکبائر فیلزم ثبوت الشفاعة للکبائر وہذا دفع لما قیل ان ہذا انما یکون برہانا
اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والکبائر وما اذا خص بالصغائر بقرینة قوله تعالی لذنبک فان ذنبه علیه السلام صغیرة
قطعا فلا یکون برہانا وان کان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندہم حتی یحتاج الی الشفاعة والاستغفار
وحاصل الدفع ان الذنب فی اصل الوضع شامل لهما وکونه ذنبه علیه السلام خاصا لا یفید تخصیص الذنب للامة وذلک ظ
قوله وعلی انها لیست لرفع الدرجة الخ تدل الآیة بمقتضی الاسلوب علی ان تلک الشفاعة التی نفی عن الکفار خاصة لیست لرفع الدرجة
لان عدم الشفاعة التی لرفع الدرجة لا یقتضی تقبیح الحال وتحقیق الناس مع ان الآیة سیقت لنفی الشفاعة التی تقتضی عدمها

التفصیح حالہم وتحقیق باسمہم قولہ لکن لاتدل علی انہا آہ یعنی ان ہذہ الآیۃ بمقتضی الاسلوب انما تدل علی ثبوت اصل الشفاعۃ لکن لاتدل علی انہا فی حق الکبائر وقیل بل تدل لان جہۃ نفع النفع ہی الکفر فاذا انتفی ثبت النفع مطلقا ولانہا المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعۃ ثبت اصل المدعی اقول فیہ بحث اما فی الاول فلان حصر جہۃ نفی النفع فی الکفر غیر معلوم من الآیۃ وترتبہ علیہ لایدل علی الحصر فیجوز ان تکون فی اہل الکبائر امر آخر واما فی الثانی فلان المراد انہ لایدل علیہ دلالۃ تحقیقیۃ لانہ لایدل علیہ دلالۃ التزامیۃ مبنیۃ علی مذہب الخصم قولہ ظاہر الآیۃ نفی اصل الشفاعۃ یعنی ان ہذہ الآیۃ لیست للمعتزلۃ من کل وجہ بل علیہم من وجہ لان ظاہرہا نفی الشفاعۃ مطلقا مع انہم قائلون بالشفاعۃ لزیادۃ الثواب فان صرفوہا عن الظاہر وحملوا علی نفی الشفاعۃ لرفع العذاب فنقول انہا لاتبقی حجۃ قولہ ثم انہ یحتمل آہ ای ثم ان الآیۃ لاتدل علی نفی الشفاعۃ ایضا علی الاطلاق لانہ یحتمل ان یکون الضمیر فی قولہ منہا للنفس الثانیۃ العاصیۃ فیکون معنی قولہ تعالی ولا یقبل منہا شفاعۃ انہا ان جانب النفس العاصیۃ فی حقہا شفاعۃ الشفیع لم تقبل منہا فلعل الشفاعۃ تقبل فی حقہا بوجہ آخر بان یجیٔ الشفیع بشفاعتہ وما قیل ان ہذا التوجیہ خلاف الظاہر بعید عن المقام فلیس بشیٔ لان الموجہ مانع یکفیہ الاحتمال العقلی وہو ظاہر قولہ یشیر الی منع الدلالۃ علی عموم الاشخاص وسند المنع جواز کون الکلام لسلب العموم لا لعموم السلب کذا فی شرح المقاصد قولہ اعترض علیہ بان النفس آہ یعنی انہ لامعنی لمنع الدلالۃ علی العموم لان النفس فی قولہ تعالی لاتجزی نفس عن نفس آہ نکرۃ فی سیاق النفی عامۃ والضمیر فی قولہ منہا راجع الیہا فیعم الضمیر ایضا لعموم مرجعہ فیدل علی العموم فی الاشخاص قولہ ویمکن ان یجاب آہ یعنی انما یلزم من عموم المرجع الذی ہو النکرۃ عموم الضمیر لو کان الضمیر راجعا الیہا من حیث عمومہا لکن لاضرورۃ فی رجوع الضمیر الیہا کذلک فان النکرۃ المنفیۃ خاصۃ بحسب الوضع لانہا موضوعۃ للفرد المبہم ولذا لایعم فی الاثبات وعمومہا بعد النفی عارض عقلی ضرورۃ ان انتفاء الفرد المبہم لایکون الا بانتفاء جمیع الافراد فیجوز ان یکون الضمیر راجعا الی النکرۃ بحسب معناہ الوضعی فلا یلزم العموم الا یری انہ اذا قیل لارجل فی الدار بل انما ہو علی السطح لیس یلزم منہ ان یکون جمیع اجزاء العالم علی السطح مع ان الضمیر ہہنا راجع الی نکرۃ واقعۃ فی سیاق النفی ولیس ارجاع الضمیر الی النکرۃ المنفیۃ بحسب معناہ الوضعی من الاستخدام کما توہم الفاضل الجلبی لانہ لابد فی الاستخدام من المعنیین ولم یستعمل النکرۃ ہہنا فی المعنیین بل ہی مستعملۃ فی کلا الموضعین فی معنی واحد وہو الفرد المبہم الا انہ عرض لہ العموم بواسطۃ امر خارج وہو النفی کما نص علیہ الشارح فی التلویح وقد صرح بذلک المحققون من شارحی مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشی کون النکرۃ المنفیۃ خاصۃ بحسب الوضع مخالف لکتب اصول الفقہ فان النکرۃ المنفیۃ عامۃ بحسب الوضع قال صدر الشریعۃ

في التوضيح ان العالم لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا اكل راسا و ليس بشيء الا ان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا و لعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب مستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظاهر لجوازه آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه الا انه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر و ترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت آه اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي آه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن وبالقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا ولولا الخلوص الى آخره اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله يمكن منعه آه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجوازه ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده آه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون آه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه منسوبية الصدق آه يعني ان لفظ المنسوبية مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ويتعلق ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتکذیب والانکار المفسر بگرویدن وانما لم یجعل من المصدر المبنی للفاعل بمعنی نسبت کردن صدق را بخبری ای لانه یستلزم الاذعان بل هو تعبیر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق علی ان تلک المعرفة خارجة عن التصدیق اللغوی والا یعتبر فی الایمان هو التصدیق اللغوی اختلفوا فی انها بل هی داخلة فی التصور ام فی التصدیق المنطقی فمرضی الشارح انها داخلة فی التصور ویجوز ان یکون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصورا وان التصدیق المنطقی بعینه التصدیق اللغوی ولذا فسر رئیسهم فی الکتب الفارسیة بگرویدن وفی العربیة بما یقابل التکذیب والانکار ویؤیده ما اورده السید الشریف قدس سره فی حاشیة شرح التلخیص ان المنطق انما بین ما هو فی العرف واللغة وعلی هذا قال الشارح فی التهذیب العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور وعند بعض المتاخرین وهو صدر الشریعة ان تلک المعرفة داخلة فی التصدیق المنطقی فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصدیق قطعا فان کان حاصلا بالقصد والاختیار بحیث یستلزم الاذعان والقبول فهو تصدیق لغوی و لم یکن کذلک کمن وقع بصره علی شیء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة یقینیة ولیس بتصدیق لغوی فالتصدیق اللغوی عنده اخص من المنطقی هذا مجمل الکلام وتفصیله فی شرح المقاصد قوله کما للسوفسطائیة فان له یقینا بوجود العالم خالیا عن الاذعان والقبول کما لبعض الکفار الذین یعرفون صدق النبی کما قال الله تعالی الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هکذا حققه بعض المتاخرین یعنی کون الیقین الخالی عن الاذعان حاصلا للسوفسطائی کما حققه بعض المتاخرین وهو صدر الشریعة واما الشارح فهو یمنع حصول الیقین بدون الاذعان ویمنع عدم حصول الاذعان القلبی للسوفسطائی وانما ینکرون عنادا
قوله صرح بذلک رئیسهم ابن سینا آه قال الشارح فی رسالته فی تحقیق الایمان ان ابن سینا اورد فی الشفاء فی مقابلة هذا التصدیق التکذیب وقال فی کتابه المسمی بدانش نامه علائی دانستن دو گونه است یکی فهم کردن و دریافتن وآنرا بتازی تصور خوانند ودوم گرویدن وآنرا بتازی تصدیق خوانند قوله ان قلت یلزمه آه ای اذا کان التصدیق عند ابن سینا هو اللغوی المعبر عنه بگرویدن یلزمه احد الامرین اما اندراج یقین السوفسطائی ونحوه کالیقین الحاصل لبعض الکفار فی التصور واما عدم انحصار تقسیم العلم الی التصور والتصدیق لخروج یقین السوفسطائی عنهما وکلا الامرین باطل بالضرورة قوله قلت لنا ان نمنع حصول الیقین آه یعنی ان النقض انما یتم اذا کانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول الیقین بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائی ونحوه یقینا بدون الاذعان فانه یذعن بوجود العالم الا انه ینکره باللسان عنادا او استکبارا
قوله بقی ههنا بحث وهو ان المعنی الذی آه حاصله انه کیف یکون المعنی الذی یعبر عنه بگرویدن بعینه

معنى التصديق المنطقي والمحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا

بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما

حاصرا ويتوسلون بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات

والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف

من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في

شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن و

راست دانستن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان آه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه

بگرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج

الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر يتناول الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد نعم

قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا

فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه

بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا

مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المومن

به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون

احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المومن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق

المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل

نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا

فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت

قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم بعدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه

قوله اشارة الى ان الكفر آه يعني ان ما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وجعله كافرا

يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب

في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق

غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالة في تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة

للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافرا الجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر **قوله** قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل الايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي **قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاد ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل **قوله** والذهول اي في حالة النوم والغفلة آه يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا **قوله** واما حال الحضور فليس كذلك آه دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المقتضي في تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما بل قد يذهل منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا **قوله** ولذلك آه اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطرء عليه ما يضاده فی حكم الباقی يكفی الاقرار مرة فی العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فی العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافی له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اسم امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن فی مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر فی شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فی عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فی النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما فی الحديث يخرج من النار من كان فی قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لا انها على ان محل آه يعنی ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثانی انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار بالذی هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانی وهو انه التصديق لا سائر ما فی القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانی ان الايمان فی اللغة التصديق ولم يعين فی الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوی الى سائر ما فی القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فی الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الا منه وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبی عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلی الذی هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه يعنی دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعی القلب مم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فی النصوص معناه اللغوی فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوی القلب لا ان محل الايمان الشرعی ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعی قوله لا نزاع سننه ان الايمان آه يعنی ان متعلق الايمان الشرعی خاص وهو ما جاء به النبی عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوی فان متعلقه مطلق النسبة الجزئية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر اسنا

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الى بيت
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل
وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد
بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل آه
يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان
الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون وجه مجرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا
الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم آه يعني ان الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان
هو التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر
آه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او
موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل آه اي اذا قلنا ان معنى
كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع

بيان

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك
اللفظ مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة في اعتبار الدلالة عين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام آه تقرير لما سبق من انه لا معنى
لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام
عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ بذلك
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي يجري
على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه تاييد لقوله نعم آه اي قال الكرامية من اضمر الانكار و
اضمر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان آه فذكره استطرادي لا دخل له في التائيد المذكور قوله يسمى ان يطلق لفظ المومن آه اي ليس المراد
بقوله يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان
يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح
قوله وفي المواقف ان الاقرار آه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع
في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا انما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وبينهم بمعونة كلامه السابق على هذا المعنى
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال لعلهم يجعلون
آه هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي آه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة
القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد
آخر على الكرامية آه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع
وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لا على المص آه اي ليس ردا على المصنف
ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع
المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا یحتمل السقوط اصلا حتی یکون مخالفا للاجماع علی ان قول الشارح ایضا صریح فی انه رد آخر علی الکرامیة **قوله** کما فی قوله تعالی تنزل الملائکة الخ فانه عطف الروح علی الملائکة مع انه داخل فیهم تعظیما لشانه کانه لیس داخلا فی جنس الملائکة هذا علی تقدیر ان یکون المراد بالروح جبریل علیه السلام واما اذا کان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائکة علی ما قال القاضی فی تفسیر قوله تعالی یوم یقوم الروح والملائکة صفا فلیس مما نحن فیه **قوله** لان جزء الشرط آه تعلیل للزوم اشتراط الشیء بنفسه یعنی لما کان العمل الصالح مشروطا بالایمان الذی هو عبارة عن مجموع التصدیق والعمل یلزم ان یکون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ایضا **قوله** لا یتصور فی غیر عصر النبی علیه السلام لاختتام الوحی واتمام الفرائض وما یجب الایمان به فلا یتصور زیادة الایمان **قوله** لتکثره بحسب کثرة متعلقاته ای امور متعددة من حیث وجوب الایمان بها فان المومن بالایمان الاجمالی اذا علم فرضیة الصلوة یجب علیه التصدیق بها ثم اذا علم فرضیة الصوم یجب علیه الایمان علیها بها ایضا وهکذا متعلقات الایمان التفصیلی تتزاید بحسب تعلق العلم بها فتزاید التصدیقات المتعلقة بتلک المتعلقات ایضا فیزید الایمان بخلاف الایمان الاجمالی فانه تصدیق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبی علیه السلام **قوله** وان یتکثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحی امور معدودة لا زیادة ولا نقصان فی ذواتها **قوله** فلیتامل وجه التامل ان التکثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الی التفصیل وهو لا یفید الزیادة وانما یفید کمال الاجمال الا یری ان من علم شیئا اجمالا ثم فصل ذلک الاجمال لا یقال انه علم زائد علی الاول بل انما یقال انه کامل فیه بخلاف ما اذا کانت المتعلقات متکثرة بذواتها کما فی عصر النبی علیه السلام فانه کلما زادت تلک الجملة ازداد التصدیق المتعلق بها لا محالة کما لا یخفی **قوله** وقد یتوهم ان حاصله آه ای قد یتوهم ان حاصل ما قیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیه هو ان الدوام علی العبادة عبادة اخری زائدة علی نفس تلک العبادة فالدوام علی الایمان امر زائد علی الایمان وهذا لیس بشیء لان النزاع فی ان نفس الایمان هل یزید ام لا وکون الدوام عبادة غیر کونه ایمانا فان الدوام علی التصدیق غیر نفس التصدیق وهو ظ **قوله** وقد یدفع بان آه ای قد یدفع النظر المذکور بان المراد بزیادته بزیادة الازمان انه یزید اعداده المتجددة التی حصلت بتجدد الازمان ولا شک ان عدم البقاء لا ینافی الزیادة بهذا المعنی اعنی الزیادة بحسب العدد ویرد علیه ان النزاع فی ان حقیقة الایمان هل یقبل الزیادة والنقصان ام لا وکونه زائدا بحسب الاعداد لا دخل له فی زیادة ذاته وحقیقته فهو ظ **قوله** کما هو مذهب الخوارج آه هذا صریح فی ان الاعمال مطلقا جزء من الایمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبائی والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائی وهو موافق لما فی شرح

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما **قوله** فان قلت انتفاء آه يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهر الحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لما بدونه ليكون نقصانا **قوله** قلت النوافل مما يقع آه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارح جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال كان الايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال **قوله** انه طاعة لا يخرج عنها اي عنه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار **قوله** او واجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين **قوله** فان التكليف بالشيء آه اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت فرائض الطاعات

واساس العبادات اعنی الایمان بالله من ہذا القبیل فانہ مفسر بالتصدیق المعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن وباور داشتن وراست گوئی دانستن المقابل للتکذیب ولا اخفاء فی ان ہذا المعنی من مقولۃ الکیف دون الفعل ومعنی کون الایمان من الافعال الاختیاریۃ انہ یحصل باختیار العبد وکسبہ کالعلم والقیام والتسخن علی ما عرفت قولہ واما جعل التکلیف بالایمان الخ واما الجواب عن الاشکال الذی اوردہ الشارح من ان المامور بہ لا بد ان یکون اختیاریا والتصدیق من الکیفیات علی ما ذکرہ الآمدی من ان التکلیف بالایمان تکلیف بالنظر الموجب لہ لانہ سبب مستلزم لہ بحیث یمتنع تخلفہ عنہ فالخطاب الشرعی وان تعلق فی الظاہر بالمسبب الا انہ یجب صرفہ بالتاویل الی السبب لان القدرۃ بالمسبب لا تتعلق الا بہذہ الحیثیۃ وہذا الحکم لیؤمر الذی ہو ازہاق الروح وہو غیر مقدور لہ فانہ امر لہ بمقدورہ الذی ہو ضرب السیف قطعا فہو عدول عن ظاہر قولہم معرفۃ الله تعالی واجبۃ اجماعا وقولہ تعالی آمنوا بالله قولہ والحق ان النظری الخ تایید لجواب الشارح بما ذکرہ الامام الرازی ای الحق ان العلم النظری وہو ما یحصل بعد ترتیب المقدمات کالایمان مقدور بحسب التحصیل وان لم یکن نفسہ مقدورا ولذلک قد یعتقد نقیض ذلک العلم عند الغفلۃ عن النظر لان موجبہ النظر فاذا غفل عن النظر امکنہ ان یعتقد بانیا قض ذلک النظری فیکون النظری مقدورا للبشر فلا یقبح التکلیف بہ بخلاف الضروری فانہ لا یمکن ان یعتقد نقیضہ اذ الموجب للحکم فیہ تصور طرفیہ فاذا اوجب تصورہما حکما ایجابیا لم یمکنہ بعد تصورہما ان یعتقد السلب بینہما قولہ فحینئذ ای حین اذا کان المراد بکونہ مقدورا انہ مقدور بحسب تحصیلہ یکون حاصل کلام بعض المتاخرین وہو قولہ ان تنسب باختیارک الصدق الی المخبر او المخبر ان التصدیق ہو العلم الیقینی الذی یحصل بعد مباشرۃ الاسباب والمعرفۃ الیقینیۃ اعم من ان یکون حاصلا بالاختیار او لا فالتصدیق عندہ نوع من المعرفۃ الیقینیۃ لانہ المعرفۃ الیقینیۃ الاختیاریۃ قولہ یلزم ان یکون المعرفۃ آہ اذ لا واسطۃ بین التصور والتصدیق فاذا لم یکن داخلۃ فی التصدیق تکون داخلۃ فی التصور قولہ قلت التصدیق الایمانی آہ یعنی ان ما ذکرہ بعض المتاخرین من قولہ ان التصدیق ان تنسب باختیارک الخ تفسیر للصدق المعتبر فی الایمان وہو عندہ نوع من التصدیق المنطقی المقابل للتصور الشامل للمعرفۃ الیقینیۃ الغیر الاختیاریۃ فلا اشکال قولہ ولیس بمختار عند الشارح فان المختار عندہ ان التصدیق الایمانی واللغوی والمنطقی واحد وہو المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول الیقین بدون الاذعان الذی ہو امر اختیاری ثم والعلم ان کان اذعانا للنسبۃ فتصدیق والا فتصور وہذا مجمل کلامہ وتفصیلہ فی شرح المقاصد قولہ یستلزم الاتحاد المط وہو الاتحاد بحسب الصدق اعنی کل مومن مسلم وکل مسلم مومن قولہ فتامل وجہ التامل ان الاسلام ہو الخضوع والانقیاد مطلقا سواء کان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصدیق فانہ الانقیاد القلبی فلا یکون مرادفا لہ

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط آه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان تتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلائم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين و زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه التوجيهات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر رعاية لفواصل الآي فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم

او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء آه يعني ان
هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت فلم اترك الا بعض النجاة فانه صحيح مع ان النجاة اخص من العامة
قوله يستدل بقوله آه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلم يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه
يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة
وغير ذلك غير مقبوله لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه
الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب
الكلام بتبقيه لان مرادك ان من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير
الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي
فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر
والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من
اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبار الاستلزامها اياه فان الامر بالشي
يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشي يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق آه اي التصديق
بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان البعض
الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكامه
عندهم قوله فبينهما تغاير ظ اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه
حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان
يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

التحقیقی الی المعنی اللغوی المجازی بخلاف ہذا الجواب فانہ مستعمل فی معناہ الشرعی ہذا ویرد علیہ ان تغیر اللفظ یدل
علی المنع من قولہ آمنا وتبدیلہ باسلمنا فلو کان المراد ہو القول بالاسلام لکان المناسب ان یقول آمنا وایضا
لا نم صحۃ اقامۃ آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنی لامرہم بان یقولوا امنا لانہم کانوا قائلین بذلک علی ما یدل علیہ قولہ تعالی
قالت الاعراب آمنا بل المناسب حینئذ ان یقول قل لم تؤمنوا ولکن قلتم آمنا قولہ معارضۃ فی المقدمۃ ای
فی مقدمۃ الدلیل اعنی قولہ لان الاسلام ہو الانقیاد والخضوع کما ان الاول اعنی قولہ فان قیل قالت الاعراب
آہ معارضۃ فی المطلوب اعنی اتحاد الایمان والاسلام وتحریر المعارضۃ الاولی ان دلیلکم وان دل علی الاتحاد
ولکن عندنا ما ینفیہ وہو قولہ تعالی قالت الاعراب آمنا الآیۃ حیث نفی الایمان واثبت الاسلام وتحریر الثانیۃ
ان دلیلکم وان دل علی ان الاسلام ہو الانقیاد ولکن عندنا ما ینفیہ وہو قولہ علیہ السلام ان تشہد الحدیث
حیث جعل الاسلام من افعال الجوارح ہذا لکن یرد علیہ ان المعارضۃ انما تکون بعد اقامۃ الدلیل والمعلل ما اقام
الدلیل علی المقدمۃ المذکورۃ فالظاہر ان ہذا منع لتلک المقدمۃ یعنی لا نم ان الاسلام ہو الاذعان والانقیاد لقولہ
علیہ السلام آہ قولہ وقد یقال اذا اشترط آہ ای قد یقال فی جواب الاعتراض الثانی انہ اذا اشترط فی الشہادۃ
التی ہی جزء من الاسلام مواطاۃ القلب کما ہو الظاہر یدل الحدیث علی ان الاسلام لا ینفک عن التصدیق
لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا یرد سوال علی مذہب المشایخ القائلین بعدم انفکاک احدہما عن الآخر
نعم لو لم یشترط المواطاۃ فی الشہادۃ کما ہو مذہب الکرامیۃ ینفک الاسلام عن التصدیق لکن ذلک بط علی ما مر
قولہ ولیس بشیء آہ ای ما یقال لیس بشیء لان مراد المشایخ عدم انفکاک کل منہما عن الآخر علی ما صرح بہ الشارح فی
تحریر المدعی بان مرادہم ان کل مؤمن مسلم وکل مسلم مؤمن وعلی تقدیر اشتراط المواطاۃ انما یثبت استلزام الاسلام
للایمان واما استلزام الایمان لہ فلا لان التصدیق لا یستلزم الاعمال ویمکن ان یقال ان النزاع انما ہو فی تحقق
الاسلام بدون الایمان واما تحقق الایمان بدونہ فما لم یذہب الیہ احد فلا حاجۃ الی بیانہ قولہ علی ان فیہ عدولا
عن توجیہ الکلام یعنی فی ہذا التوجیہ عدول وعدول عن توجیہ الکلام السابق الذی ہو التوجیہ لہ اعنی قولہ و
ذلک حقیقۃ التصدیق فانہ یدل علی ان الاسلام یرادف التصدیق لا انہ یستلزمہ اقول للموجہ ان یقول یعنی ذلک
یستلزم حقیقۃ التصدیق والتعبیر بہو ہو عن الاستلزام للمبالغۃ فیہ شائع فی کلامہم علی ما مر من قول الشارح فی بیان قولہ
لا ہو ولا غیرہ فعدمہا عدمہ ووجودہا وجودہ فلا یکون عدولا وعدولا عن الکلام السابق قولہ من الاجماع ای اجماع الاکثرین و
علیہ ابو حنیفۃ وہو الصحابۃ وانما قلنا ذلک لما قال الشارح فیما قیل وقد ذہب الیہ کثیر من الصحابۃ والتابعین وہو المحکی

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء **قوله** انه المنجي والمروي آه يعني ان المراد المعتبر
في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليه الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها
انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الايمان الحال ليس بايمان
وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء احكام الدنيوية **قوله** فلا يرد ما قيل آه اي اذا
قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان
والكفر وهو ظاهر **قوله** اي ترجيح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي
بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث **قوله** كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة
والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما
مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان المختار ان يختار ايهما شاء **قوله** يرد عليه ما سبق آه يعني
ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يترجح الوقوع
على الترك **قوله** والحق ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه
تقتضي حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة **قوله** بانه لا يناسب سوق هذا المقام آه لان
سوق هذا المقام تقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمهم الله باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل
على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم آمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر
قوله قيل لا بد من قيد يوافقه آه يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن
دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق
الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة
لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت
فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزة هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم
باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام
فيكون الكلام الصادر من الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة **قوله** واجيب بان ذكر التحدي آه يعني ان

ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه والشهادة
بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكروه فيما قبل وهو ان
الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المختصة قوله
على انه امر او نهي آه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا ايضا فلا يرد ما قيل ان
النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حوا آه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فنفي الامة للنبي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف
الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة
اليهما قوله فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله
تعالى ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك
سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه السلام
لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في
المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون بالكلام
المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى
عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة آه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه مشير تحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم
كذلك لان حوا مشاركته في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله وقلنا يا آدم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده واو خال حواء في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو
سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه آه ومبنى الاستدلال الثاني وهو وقد يستدل احدهما ما تواتر من
احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه قوله وما روي من ان عيسى
عليه السلام آه يعني ما يورد من ان ما روي ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك
الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة
قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
لقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط نصيب
مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتالف قلوبهم باعطاء واشراف
يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان
النبي عليه السلام لتكثر سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه
هذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة
القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة آه اما
العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت
غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كمالها بان
يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اهل العدالة واما المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفي بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين في ثبوت الاحكام تبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه يعتمد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ لو جاز آه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وكذا في السهو آه اي كذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ ومتبوعه المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا قوله خلافا للقاضي آه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به ماسوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث آه هذا ايراد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون ودفعة بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم آه يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتيهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى

ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما **قوله** وفيه توجيه آخر آه اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد
بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة **قوله** وفيه ما فيه اى فيه من التكلف
ما فيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال
لا يكفى فى الاستدلال **قوله** وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام
افضل اولاد آدم عليه السلام ولا شك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح ع
لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه
روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظاهر **قوله** والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم
الاولين آه واما قوله عليه السلام لا تخيروني على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان
يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله **قوله**
اذ الاصل فى الاستثناء آه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ **قوله** وقد يجاب عنه بان امر
الاعلى آه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر آه بان الجن ايضا مامورون مع
الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين **قوله** كانه قال فسجد
المامورون الا ابليس وفيه تامل ظ **قوله** وحينئذ يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد
يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود بجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر
على الاقل دون الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب ايضا
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا
انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر **قوله** اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة
وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب
من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث انها
لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التوجیهین ان کلام الله قد یطلق علی الکلام اللفظی المتعدد بالذات وقد یطلق علی النفسی الواحد من جمیع الجهات فان ارید به فی قوله کلها کلام الله اللفظی فمعنی قوله کلها کلام الله ظ لکن قوله وهو واحد محتاج الی البیان وهو ان ضمیر هو راجع الی الکل والمراد بالوحدة الوحدة فی صفة کونه کلام الله فالمعنی ان جمیع الکتب متحد من حیث انه کلام الله تعالی من غیر تفاوت فی هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصیاته فان القرآن فی اعلی المراتب واقصی الدرجات کما ان نظمه فی اقصی مراتب الفصاحة والبلاغة وان ارید بکلام الله تعالی فی قوله کلها کلام الله الکلام النفسی فمعنی قوله کلها کلام الله کلها دلیل علی کلام الله الازلی القائم بذاته تعالی ومعنی قوله وهو واحد ظ وهو ان کلام الله الازلی واحد شخصی لا تعدد فیه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فی نظم المقرو ای فی الکلام اللفظی الدال علیه قوله فعطف التفاوت علی التعدد یعنی اذا کان المراد بکلام الله تعالی الکلام اللفظی ویکون معنی الکل واحدا من حیث کونه کلام الله تعالی یکون عطف التفاوت علی التعدد فی قوله وانما التعدد فی النظم المقرؤ قریبا من العطف التفسیری بمعنی انه کما یکون المقصود بالبیان هو المعطوف المفسر ویکون ذکر المعطوف علیه استطرادیا لا یکون فیه کثیر فائدة کذلک المقصود بالبیان بیان جهة تفاوت الکتب وترجیح بعضها علی بعض اذ الحقار انما هو فیه دون بیان تعددها لان ذلک علی ذلک التقدیر ظ غیر محتاج الی البیان فذکرها استطرادی لیس فیه کثیر فائدة ولذلک ترک المحشی اخذ التعدد فی بیان حاصل التوجیه وقال وان تفاوت من حیث خصوصیات آه ولم یقل وان تعدد وتفاوت من حیث تعدد النظم وتفاوت خصوصیاته وانما لم یجعله عطفا تفسیریا لیکون التعدد محمولا علی معناه الحقیقی علی ما مر تقریره قوله والاول انسب بقوله ای التوجیه الاول انسب بقوله کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل فان معناه الظاهر کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءة والکتابة التی هی من جملة خصوصیاته یکون بعض سوره افضل کذلک جمیع الکتب کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل من تلک الحیثیة الا باعتبار الخصوصیات مثل القراءة والکتابة ولکن ذلک ظ وانما قال انسب لانه یمکن توفیقه بالتوجیه الثانی بان یقال معناه کما ان القرآن دال علی کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءة والکتابة المتعلقة بالکلام الدال علیه یکون بعض السواد افضل کذلک جمیع الکتب دال علی کلام واحد لا تفاوت فیه اصلا ثم باعتبار الخصوصیات المتعلقة بالکلام اللفظی الدال یکون بعض الکتب افضل من بعض لکنه خلاف الظاهر قوله تفهیم منه ان المعراج آه وذلک لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فیکون المعراج من السماء الی العلی ایضا مشهورا قوله وما ثبت بطریق آه یعنی کون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك احاد لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم
لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد آه اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان
المراد بالرؤيا فى المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤيته هزيمة الكفار
فى غزوة بدر فانه عليه السلام راى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى
الجواب على الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها الرؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على
ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية قوله وقيل آه اى فى الجواب عن الآية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الآية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم
واستهزاء قوله والاولى ان يجاب آه انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج
عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من
غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص آه لم يجعل السحر داخلا لانه ليس
من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول
اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون مع اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا ح
لايح اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر
اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج والا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق ارهاصية آه يعنى
لا نم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين
سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها او لان كانت
الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان زكريا آه بحث على قوله ان زكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سئل بقوله
انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا بمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع آه اعلم ان بين مصدر

بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه
لانها انما توتى للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية
آه فانه اذا زيدت فى آخر الالف او كف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا
فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لايضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونهما لازمة الاضافة
الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال مالك
يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة آه اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذ و
اذا وهو تعليق امر آخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى
قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه
آه اتانا بين اوقات نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه
لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه موخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها
فى المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز بان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق
هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذ عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان
كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا واذ لان اذا واذ حينئذ غير مضاف اليه
حتى يمتنع عمله فان ظرف مكان لايضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد
لانه لايكون لفعل واحد ظرفى الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند
دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع
فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فتقدير بينا زيد
قائم اذ رأى هذا اى هذا بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان
فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدا ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات
قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر الكتاب
آه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال **قوله** ومثل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر رض لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا **قوله** يرد عليه انه ان اريد بعد موت يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي ع يفيد منطوقه تفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه ظ لا حاجة الى البيان **قوله** وكذا ادريس والخضر والياس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية **قوله** اي اكثر اهل السنة والجماعة آه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضل عثمان رض **قوله** امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا لان الثواب تفضيل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره **قوله** واما كثرة الفضائل فمما يعلم آه هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **قوله** والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب آه يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة رض كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح **قوله** سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة **قوله** لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظن ان تاخير امرهم مع عظيم جناياتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان رض مع كثرة

عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطرار امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فراي التاخير اصوب به
عنها قوله ويحتمل ان يراد آه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها
فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظ فما ذكره الفاضل
المحشي هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان
وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا
حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي آه
فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله لقوله
عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان فائدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا
وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اي المراد بالامام في الحديث
هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات
ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على
الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية آه حاصله تخصيص الحديث
بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث
يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكر آه يعني ان العصمة
على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف
لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية
المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع
هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على المشتهر من ان الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت
يعني قوله حقيقة العصمة آه يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره
في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان
يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه واذا فغير المعصوم لا يلزم
ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى آه على
ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التي هي

مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم
خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من
المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم
المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب آه اي قد يجاب
عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين
بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف
الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله ويجاب بان معنى جعل الامامة شورى آه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى
قوله جعل الامامة شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة
ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله
وهو امر آني ابتدائي زماني بقائي هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقائي فيدل
على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آني ابتدائي زماني بقائي فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن و
يكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول آه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس
ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي على
انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث
وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة آه يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة
ليست بشرط آه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطلوب
لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم
الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء قوله قالوا آه تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة آه

مقصود المحشی دفع ما یقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهیة لانها متعلقة بافعال المکلفین من حیث
ان نصب الامام واجب علیهم ام لا فکیف عدها الشارح من مقاصد الکلام ووجه الدفع ظ قوله هو مکیال مخصوص
آه ای النصیف مکیال مخصوص اصغر من المد فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه راجع الی احدهم وقد یجیئ النصیف
بمعنی النصف فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه للمد وهو ظ ومعنی الحدیث لو انفق احدکم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب
انفاق احد من اصحابی مدا او لا نصفه وذلک لان انفاقهم کان فی الضرورة وضیق الحال فی نصرة النبی وصحابته مع صدق نیتهم
وخلوص طویتهم وذلک مفقود بعد غلبة الاسلام قوله ای فاحبهم لحبی اشارة الی ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر
والی ان الحب بمعنی المحبة والباء فی بمعنی صلته واداه للفعل بکملته ایاه وهو احد معانی الباء علی ما فی شرح المصباح و
لیست للسببیة والالصاق علی ما قال الفاضل لفوات المعنی الذی ذکره المحشی بقوله بمعنی ان المحبة المتعلقة آه
قوله والفروج علی السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوی الفرج اعنی المراد والسروج جمع السرج وفی الحدیث لعن الله
الفروج علی السروج قوله یدل علی انه المناط فانه ترتب الحکم علی الوصف یشعر بالعلیة علی ما بین فی الاصول
قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه مثال المحکم قوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة فان قوله
یوم القیمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالی فاقتلوا المشرکین کافة فان قوله کافة سد باب التخصیص لکنه
یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا مثال النص قوله تعالی مثنی وثلاث ورباع فانه سیق لبیان العدد فهو نص فیه وظاهر
فی حل النکاح لانه قد علم الحل من آیة اخری اعنی قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ومثال الخفی قوله تعالی والسارق والسارقة
فاقطعوا ایدیهما فانه قد خفی فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشکل قوله تعالی وان کنتم جنبا
فاطهروا فانه وقع الاشکال فی الفم فانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاهر من وجه حتی لا یفسد
بدون شیئ فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحق بالظاهر فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی
الصغری فلا یجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولی من العکس لان قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید
یدل علی التکلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالی وحرم الربوا لان الربوا فی اللغة الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع
ولم یعلم ان المراد ای فضل ثم لما بین النبی علیه السلام بالاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتأمل لیعرف علته
ویحکم فی غیر الاشیاء الستة ومثال المتشابه المقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوها کذا فی التوضیح قوله وان لم یکن استحلال
آه یعنی ان تکفیر هذا متصور بوجهین احدهما ان لا یکون ماولا اصلا او یکون ماولا ولکن فی ضروریات الدین وعلی
کلا التقدیرین یکفر قوله فتاویل الفلاسفة آه ای اذا کان عدم الکفر مشروطا بان لا یکون مستحلا ولا فی غیر ضروریات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان
ذلك من ضروريات الدين والتاويل فى ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا فى غير الاجماع آه يعنى كون استحلال
المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف
قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
فى غيره قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى
مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او ايس قوله يعنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره
على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هى
فى المسائل الاجتهادية لا فى ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان
اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات
لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتى بقوله هذا او الجمع بين قولهم لا
يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى فى المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك
القاعدة وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اى اطلاعه آه يعنى ليس المراد
بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى
ان له تعلقا وقربا آه اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله
رئى فعيل من رأى يرى رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعة اسم لفريق من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل الى الارض قوله
بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن
هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم من الوحى قوله ثم يترادون اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم الكل من الحرث
والغنم الى صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع
عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعنى انه لا اثم لو كان كل من المجتهدين مصيبا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر به لكن

قوله غير هذا اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق اشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعني ان الاجماع بان الثابت واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يستلزم الدليل المطلوب لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان آه يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عام البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل

عمران وآل ابراہیم لان الاحتیاج الی التخصیص انما حصل بسببه قوله وقد قال علیه السلام افضل الاعمال احمزها فی حدیث ابن عباس رضی الله عنه ان احسن الاعمال احمزها ای امتنها واقواها کذا فی الصحاح قوله وبه یظهر ان ہذا الوجه ایضا یفید آه لایخفی علیک ان المنع الذی ذکره متجه فی عامة الملک بالنسبة الی عامة البشر اعنی الاتقیاء والمومنین فیتم الدلیل فی عمومه ہذا نہایة ما اردت ایراده فی ہذا الکتاب مستعینا بالملک الوہاب وعلیه التکلان فی کل باب + الحمد لله علی الاتمام والصلوة علی سیدنا خیر الانام وعلی آله واصحابه الکرام

خاتمة الطبع من فضلاء المطبع

مفتاح الکلام حمد مبدع العزیز العلام الذی خلق الخلق وافتخر الانام بالاسلام ونور قلوب المومنین بتاسیس العقائد والایمان وشرح صدور العارفین بلوامع الہدایة والعرفان وسراج الہدایة والارشاد نعت الرسول المختار الذی ہدی الخلائق علی الطریقة المستقیمة التی ہی الشریعة الواضحة لاولی الابصار وعلی آله البررة الکرام واصحابه الخیرة العظام وبعد فان ہذا الکتاب نصاب الدرایة ومنہل الہدایة مستجمع المآرب الرشیقة للعقائد ومتضمن المطالب الانیقة للفوائد جامع المطالب العظیم المسمی بحاشیة **عبد الحکیم** للفاضل الجزیل والعالم النبیل الحبر المدقق والنحریر المحقق المولوی عبد الحکیم بن شمس الملة والدین المشہور بسیالکوٹی بین العالمین علی الحاشیة الدقیقة للمولی الخیالی علی شرح العقائد النسفیة للغطریف القمقام والقرم الہمام العالم الربانی سعد الملة والدین التفتازانی قد طبع فی المطبع المنیع الرفیع صاحب الہمم والکرم ذی المجد والنعم عین اعیان المروة نور ابصار الفتوة محب العلوم والعلماء مؤسس اساس الجود والسخا باسط بساط اللطف الجمیل رافع لواء العز النبیل المشہور بین العوام وخواص الجمہور بالمنشی نول کشور دام اقباله ما بقیت الازمنة والدہور الواقع ببلدة اللکنؤ فی شہر جولائی ١٨٩١ء احدی وتسعین بعد الالف وثمان مائة من السنین العیسویة المطابقة لشہر ذی الحجة ١٣٠٨ھ ثمان بعد الالف وثلث مائة من الہجرة النبویة علی صاحبها الف الف الصلوة والتحیة فقط

شرح تہذیب محشی۔ از فاضل عبد اللہ یزدی مع سہ شروح ضابطہ داخل درس مطبوعہ علوی۔

مجموعہ میر زاہد رسالہ۔ تحشی و تصحیح مولانا عبد الحی مرحوم مطبوعہ مصطفائی۔

ایساغوجی۔ مع شرح یکروزی غیر مطبع۔

شرح سلم قاضی مبارک۔ مطبوعۂ علوی محشی۔

میر ایساغوجی۔ یعنی شرح سید شریف محشی غیر مطبع

مجموعۂ منطق۔ از سید شریف وغیرہ

[illegible] رسالہ درسی۔

بدیع المیزان۔ معروف درسی۔

قال اقول۔ شرح ایساغوجی درسی۔

قطبی۔ شرح شمسیہ محشی از علامہ قطب الدین درسی۔

میر قطبی حاشیہ سید شریف بر قطبی درسی۔

حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی و میر۔ درسی معروف۔

حاشیہ میر زاہد۔ ملا جلال از مولانا بحر العلوم مطبوعہ علوی۔

منہیات شرح سلم قاضی مبارک۔ از شارح مرحوم مطبوعۂ مطبع علوی۔

شرح سلم۔ ملا حسن محشی درسی بہ تصحیح مولانا محمد احسان اللہ لکھنوی۔

علم کلام

حاشیہ میر زاہد۔ بر شرح مواقف معروف درسی کتاب۔

شرح عقائد نسفی محشی۔ از علامہ تفتازانی رح۔

مجموعہ میر زاہد امور عامہ۔ درسی مطبوعۂ علوی

حاشیہ خیالی محشی۔ بر شرح عقائد محشی درسی معروف۔

شرح مواقف۔ علامہ سید شریف، کامل ہر شش موقف جو آج تک ہندوستان میں نہین چھپی تھی بصحت و تحشی جدید۔

فقہ اہل سنت

ابو المکارم۔ شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف۔

برجندی۔ شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برجندی معتبر شرح۔

جامع الرموز۔ شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قہستانی متداول۔

فتح القدیر۔ پیشانی پر ہدایہ اور تحت مین حاشیہ فتح القدیر از امام کمال الدین بن الہمام نہایت مستند و باعظمت شرح مشہور و معروف اور آخر مین تکملہ زین الدین آفندی کامل چار مجلد ضخیم۔

عینی۔ یعنی بنایہ شرح ہدایہ از قاضی القضاۃ بدر الدین عینتابی معروف بعینی نہایت معتمد کامل شرح۔ چھ مجلدات ضخیم۔

ہدایہ۔ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بتحشی مولوی محمد حسن سنبھلی مرحوم ہر چہار جلد کامل۔ دو مجلدات ہین (مجلد اول) دونون جلدین اولین عبادات (مجلد دوم) دونون جلدین

آخرین معاملات۔

درالمختار شرح تنویر الابصار۔ مختصر منقح از علامہ علاء الدین حصکفی معروف متداول ہر چہار مجلدات کامل۔

ہدایہ مع الکفایہ۔ از سید جلال الدین کرمانی نہایت مستند شرح مشہور معروف حامل المتن۔ اسکے مجلدات اربعہ مین سے جلد اول و دوم تا آخر نکاح و جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب۔

فتاوی قاضی خان۔ از امام قاضی حسن بن منصور قاضی خان مستند معتمد معروف متداول دو مجلد کامل۔

شرح وقایہ۔ از امام صدر الشریعۃ متداول درسی مع دائرہ ہندیہ۔

ذخیرۃ العقبی۔ حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن جنید چلپی متداول معروف۔

اشباہ والنظائر۔ مع شرح حموی معروف مستند متداول۔

ملا مسکین۔ از بیوع تا وصایا تحشی جدید از مولوی محمد حسن سنبھلی مرحوم۔

کنز الدقائق محشی متداول درسی کتاب۔

مستخلص الحقائق۔ شرح کنز الدقائق مشہور متداول۔

عینی شرح کنز الدقائق۔ محشی مستند معروف متداول در مجلد ہین۔

(۱م)۔ دونون جلد عبادات۔

(۲م)۔ دونون جلد معاملات۔

مختصر وقایہ محشی۔ از امام صدر الشریعۃ درسی متداول۔

عمدۃ الصناعۃ۔ فی مسائل الرضاعۃ از مولوی تراب علی مرحوم۔

قدوری محشی۔ تالیف امام ابوالحسن رح درسی متداول۔

شرح الیاس۔ شرح مختصر وقایہ از شیخ محمود بن الیاس دو مجلد۔

اصول فقہ اہل سنت

غایۃ التحقیق شرح حسامی۔ از مولانا عبد العزیز بخاری معروف و متداول۔

توضیح تلویح۔ از صدر شریعت و علامہ تفتازانی مع کامل ستہ حاشیہ از حسن چلپی و شیخ الاسلام و ملا خسرو نہایت نایاب مجموعہ۔

شرح مسلم الثبوت۔ از ملا بحر العلوم نہایت نفیس

حسامی محشی۔ از مولانا حسام الدین داخل درس

اصول الشاشی محشی۔ بحصول الحواشی از ملا محمد حسن سنبھلی مرحوم۔

حدیث اہل سنت

جامع ترمذی۔ امام ابو عیسی ترمذی رح صحاح ستہ مین معروف مع رسالہ اصول حدیث جرجانی۔

قسطلانی۔ شرح صحیح البخاری مسمی بارشاد الساری مصنفہ شہاب الدین قسطلانی۔